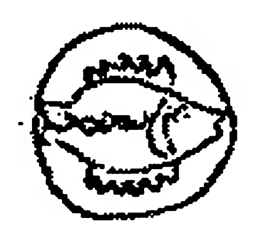
HISTORIA
ROSSICA

W. F. Ryan

THE BATHHOUSE AT MIDNIGHT

An historical Survey of Magic and Divination in Russia



THE PENNSYLVANIA
STATE UNIVERSITY PRESS

1999

В. Ф. Райан

БАНЯ В ПОЛНОЧЬ

Исторический обзор магии и гаданий в России



Новое
Литературное
Обозрение

2006

УДК 398.3(470+571)(091)
ББК 63.51(2)-73 + 86.41(2)
Р 18

Ответственный редактор тома
А. Чернецов

Райан В.Ф.
Р 18 **Баня в полночь:** Исторический обзор магии и гаданий в России / Пер. с англ. — М.: Новое литературное обозрение, 2006. — 720 с.: ил.

В.Ф. Райан – крупнейший британский филолог-славист, член Британской Академии, Президент Британского общества фольклористов, прекрасный знаток русского языка и средневековых рукописей. Его книга представляет собой фундаментальное исследование глубинных корней русской культуры, является не имеющим аналога обширным компендиумом русских народных верований и суеверий, магии, колдовства и гаданий. Знакомит она читателей и с широким кругом европейских аналогий – балканских, греческих, скандинавских, англосаксонских и т.д.

УДК 398.3(470+571)(091)
ББК 63.51(2)-73 + 86.41(2)

ISBN 5-86793-444-6

Об этой книге и ее авторе

Когда в 1999 году эта книга была впервые опубликована по-английски, она сразу привлекла к себе внимание как специалистов, так и других читателей и на Западе, и в России. Это внимание отразилось, в частности, в многочисленных рецензиях, как правило восторженных или, во всяком случае, дающих книге очень высокую оценку[1]. Видный исследователь западноевропейской магии проф. Р. Кикхефер написал: «Очевидно, это magnum opus (великое творение)... оно немедленно займет свое место как классическое в своей области».

Успех книги В.Ф. Райана обусловлен многими причинами, первая из которых — его эрудиция и талант исследователя. Удачны и сам выбор темы, и момент, когда книга вышла в свет. Прежде всего тема обильно обеспечена богатейшим материалом — как фольклорно-этнографическим, так и рукописным. Эти исключительно многочисленные материалы (особенно рукописные) в течение ряда десятилетий фактически не исследовались в России. Между тем на Западе изучение магии, ведовства, процессов о колдовстве в то же самое время развивалось весьма интенсивно и плодотворно. Было очевидно, что назрела насущная необходимость создания капитального обобщающего исследования русских материалов по данной теме. Эта задача успешно выполнена В.Ф. Райаном.

Говоря о том, что проблематика магии и гаданий в России долгое время практически не разрабатывалась, необходимо все же отметить, что книга Райана опирается не только на обильные материалы, но также отчасти и на российскую исследовательскую традицию. Магические и прогностические тексты профессионально изучались российскими учеными второй половины XIX — начала XX века. Капитальные исследования и публикации таких крупных ученых, как М.Н. Сперанский и В.Н. Перетц, публикации Н.Я. Новомбергского, посвященные ведовским процессам, свиде-

тельствуют о том, что данное научное направление в России находилось на пути к масштабным обобщениям.

К сожалению, не до конца поддающиеся рациональному объяснению пути идеологического давления на развитие научной мысли в советскую эпоху были поистине неисповедимы. Крестьянский, фольклорный аспект народных верований еще оставался более или менее терпимым в академических исследованиях; позволительно было говорить об антифеодальной сущности народных религиозных движений, о народной утопии. А вот магические и прогностические рукописные тексты, следственные материалы по религиозным преступлениям по иронии судьбы попали в своеобразный индекс тем, запрещенных советской цензурой.

В 70-х и особенно 80-х годах XX века появляются отдельные статьи и публикации, авторы которых решились нарушить этот неписаный запрет. Новый этап в изучении архаических верований восточных славян начинается с публикации эпохальной книги В.В. Иванова и В.Н. Топорова (1974). Показательно, что авторы не решились указать в ее заглавии, что она посвящена истории религии, славянскому язычеству. В 1982 году было издано исключительно важное исследование Б.А. Успенского, в подзаголовке которого появляются ключевые слова «реликты язычества». В те же годы появляются новые публикации текстов, отражающих народные верования и книжные суеверия; тексты сопровождаются научными комментариями и исторической интерпретацией. Здесь в первую очередь следует упомянуть работы Н.Н. Покровского и его учеников. Одновременно активизируется изучение этнолингвистики и фольклора (Н.И. Толстой и его окружение). Обращение этих специалистов к материалам южных и западных славян стало заметным шагом вперед по сравнению с традиционной советской восточнославянской этнографией, для которой была характерна установка на изоляционизм. Но все это вместе взятое едва ли можно рассматривать как полноценное возрождение научного направления, переживавшего накануне революции бурный период становления. Вообще говоря, развитие гуманитарных наук в России порой до смешного следует за переменами политической конъюнктуры. Достаточно сказать, что непосредственным откликом на перестройку явилась публикация на страницах журнала «Вестник древней истории» перевода крупнейшего античного снотолковательного сочинения — «Сонника» Артемидора (ВДИ, 1989, № 3 — 1991, № 3).

Происшедшие в нашей стране перемены привели к очередной трансформации. Книжный рынок насыщается как коммерческой, так и квазинаучной продукцией на тему магии и гаданий. Возникает целая школа исследователей, трактующих «народное православие» с отчетливых конфессиональных, неославянофильских позиций. Появляются и специальные исследования магии, гаданий и ведовских процессов по рукописным материалам, причем отдельные исследователи обращаются к этой теме вполне профессионально, делают ее своей основной специальностью.

И все же, несмотря на ряд успехов в рассматриваемой области, говорить об окончательном оформлении данного научного направления рано. Научный профессионализм должен опираться на исследовательскую традицию, что предполагает нормальное функционирование научных школ. А для существования последних недостаточно разрозненных исследований и публикаций; настоятельно требуются фундаментальные обзорные работы, опирающиеся на концептуальные методологические подходы. Такие книги необходимы для того, чтобы готовить специалистов в данной непростой области. Именно такую книгу и предлагает читателю В.Ф. Райан.

В тревожные предвоенные годы в своем романе «Мастер и Маргарита» М.А. Булгаков проницательно подметил нехватку на научном и культурном небосклоне тогдашней Москвы экстравагантной фигуры иностранного профессора, консультанта по черной магии. Профессиональная характеристика ожидаемого заезжего консультанта поразительно конкретна: историк, знаток старинных рукописей, «единственный в мире специалист». И, конечно, персонаж булгаковского романа скорее лукавит, когда делает вид, будто вся соль его миссии в полном разоблачении черной магии.

По ряду причин крупная фигура подобного плана не могла материализоваться, даже в образе иностранного ученого, до хрущевской «оттепели». И только в наше, послеперестроечное, время возникла возможность вернуть русскоязычному читателю заветные предания отечественной старины, извлеченные в основном из российских рукописных собраний британским исследователем.

* * *

Вильям Фрэнсис Райан родился в Лондоне 13 апреля 1937 года. Изучение русского языка начал еще в средней школе и затем про-

должил во время службы в Британском Королевском военно-морском флоте в 1956—1958 годах, где получил квалификацию военного переводчика.

В 1958—1961 годах В.Ф. Райан изучает русский язык и филологию в Оксфордском университете (Ориель-Колледж). Среди его учителей в Оксфорде могут быть названы выдающийся филолог Борис Генрихович Унбегаун и крупнейший знаток русской библиографии Джон Симмонс. После окончания университета и получения степени бакалавра В.Ф. Райан был направлен Британским Советом на двухлетнюю стажировку в Ленинградский университет.

В 1963—1965 годах он работает в университетском издательстве Кларендон-Пресс (Оксфорд), где принимает участие в подготовке русско-английского словаря. В 1965—1967 годах поступает в Музей истории науки Оксфордского университета, причем совмещает музейную работу с преподаванием новой и средневековой русской литературы и языка. В 1967—1976 годах В.Ф. Райан преподает в Школе славянских и восточноевропейских исследований Лондонского университета. С 1976 года до выхода на пенсию в 2002-м он занимает должность академического библиотекаря в Варбургском институте Лондонского университета (School of Advanced Study). С 2000 года является также профессором русистики того же университета.

Признание научных заслуг В.Ф. Райана выразилось в присвоении ему ученой степени доктора философии за диссертацию «Астрономическая и астрологическая терминология в древнерусской литературе» (Оксфорд, 1970). В 1977 году он был избран членом Общества антиквариев. С 2000-го В.Ф. Райан — член Британской академии. В марте 2005 года он был избран президентом Британского общества фольклористов.

Работы В.Ф. Райана отмечены редким сочетанием широты кругозора и способности к масштабным обобщениям с прекрасным знанием источников и склонностью к тщательному, детальному анализу. Из его ранних работ следует отметить «Древнерусский перевод жизнеописания Аристотеля Диогена Лаэртского» (1968) и особенно «Восточный двенадцатилетний животный цикл в древнерусских рукописях» (1971). Последняя статья наглядно продемонстрировала исключительную способность автора к научному поиску. Яркое открытие, пролившее совершенно новый свет на общий характер древнерусской календарно-астрономической традиции, было сделано молодым ученым, заезжим иностранцем, между тем

как отечественные исследователи, имевшие возможность постоянно обращаться к российским рукописным собраниям, оказались в данном случае гораздо менее любознательными и наблюдательными. Начиная с 1965 года В.Ф. Райан публикует ряд работ, посвященных «Тайная тайных» —чрезвычайно сложному переводному памятнику, язык которого труден в понимании даже для тех ученых, которые хорошо знакомы со старославянским. Кроме публикации отдельных статей Райан выступил в роли издателя и одного из главных авторов двух сборников, посвященных разноязычным версиям «Тайная тайных» в серии, издаваемой Варбургским институтом. В настоящее время совместно с профессором Моше Таубе (Иерусалим) В.Ф. Райан готовит публикацию и перевод текста этого сочинения. Большой интерес для специалистов представит и подготовляемая Райаном книга «Номенклатура небесных светил в церковнославянском и древнерусском языках» (переработанная версия его докторской диссертации). Райан принимал активное участие в подготовке монументального издания «Британия и Россия в эпоху Петра Великого: исторические документы» (1998) — и как редактор, и как переводчик. Свидетельством признания высочайшей квалификации В.Ф. Райана как специалиста по русскому языку служит публикация словаря «Russian Dictionary» (англо-русский раздел) в популярной серии «Penguin Books» (Лондон, Нью-Йорк, 1995, 1996).

Славист мирового класса, член Британской академии профессор В.Ф. Райан совершенно чужд столь часто встречаемого в академических кругах снобизма. Это открытый и общительный ученый, умеющий легко и щедро делиться своими знаниями с коллегами и учениками. Его благожелательное, дружелюбное отношение к людям находит соответствующий отклик у тех российских ученых, которым посчастливилось непосредственно или заочно с ним общаться.

* * *

В переводе книги В.Ф. Райана на русский язык принимали участие Л.И. Авилова (Предисловие, гл. 1, 2 и вторая половина гл. 12), О.В. Белова (гл. 5, 9), Е.Б. Смилянская (гл. 3, 6, 11, 16), И.И. Соколова (гл. 4, 7, 8, 10, 13), А.В. Чернецов (первая половина гл. 12) и Н.И. Шленская (гл. 14, 15). Список использованной литературы подготовлен Н.П. Дробышевской; над указате-

лем работала А.Б. Ипполитова. Основная часть текста отредактирована А.В. Чернецовым; гл. 14 и 15 — Е.Б. Смилянской. Дополнительные иллюстрации для русского издания подобраны А.В. Чернецовым. Орфография греческих слов проверена Д.Е. Афиногеновым. Работа над русским текстом велась в постоянном контакте с автором книги.

А.В. Чернецов

---

* На книгу были опубликованы следующие рецензии (список предоставлен В.Ф. Райаном):

Lavrov Aleksandr, in «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», 50, 2002, p. 455—457.

Frierson Cathy, in «Canadian-American Slavic Studies», 37, 1—2, 2003, p. 199—201.

McLellend Bruce, in «History of Religions», 42, 3, 2003, p. 273—275.

Буланин Д.М. Магия и гадания в русской традиционной культуре и древнерусской письменности // Русская литература, 2001, 1, с. 249—257.

Wigzell Faith, in «The Slavonic and East European Review», 79, 1, 2001, p. 157—159.

Korovushkina Irina, *Paert,* in «English Historical Review», vol. 115, issue 463, September 2000, p. 989.

Gay David E., in «Journal of Folklore Research» seen only online. no date — 2000.

Kivelson Valerie, in «American Historical Review», December, 2000, p. 1834—1835.

Levin Eve, in «Slavic Review», Winter 2000, p. 930—933.

Чернецов А.В. Книга английского слависта о русской магии // Живая старина, 2001, 3, с. 55—56.

Worobec Christine, in «Journal of Modern History», 74, 2002, p. 208—210.

Kononenko Natalie, in «Russian Review», 59, 3, p. 454—455.

Snow G.E., in «Choice», April 2000.

Schmidt Christoph, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung» n.d.

Newman Paul, in «3rd Stone», 39, p. 75—76.

Newman Paul, in «Abraxas», n.d.

Pócs Eva, in «Folklore», 10/1/2001.

Rowan, in «White Dragon», online journal of white witches of Mercia (http://www.whitedragon.org.uk/reviews/bathhouse.htm).

Wynot Jennifer Jean, in «Church History», June 2002.

Ангушева-Тиганова А. Вълхви и вещици // Вестник литературен, 17, 2001.

Rosenthal Bernice Glatzer, in «Aries. Journal for the Study of Western Esoterism», 1, 1, 2001.

Предисловие к русскому изданию

Узнав, что мои российские коллеги сочли эту книгу достаточно интересной и заслуживающей публикации в России, я был очень обрадован. В то же время я в полной мере отдаю себе отчет в том, что работа была изначально рассчитана на англоязычного читателя, который мог быть мало знаком с историей и культурой России. Это обстоятельство имеет как свои положительные, так и отрицательные стороны для русского читателя. С одной стороны, в книге встречаются разъяснения, которые могут оказаться для российской аудитории излишними. Суждения автора могут не совпадать с восприятием отечественной истории русским читателем. Многочисленные ссылки на иноязычные источники и иностранные научные работы для части российской аудитории могут оказаться недоступными. С другой стороны, сторонний наблюдатель имеет возможность посмотреть свежим взглядом на то, на что русский человек не обращает внимания, как на само собой разумеющееся. Зарубежному ученому могут прийти в голову сопоставления, неожиданные для российского исследователя, а ссылки на неизвестные научные работы — оказаться интересными для тех российских ученых, которые стремятся точнее определить место истории и культуры России в широком европейском и мировом контексте. При переводе на русский язык текст книги подвергся лишь незначительным изменениям. В нем были исправлены некоторые неточности и уточнен ряд ссылок.

Русский читатель вправе задать вопрос: почему вообще англичанин отважился написать книгу о русской магии? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно обратиться к временам пятидесятилетней давности, когда я еще в школе приступил к изучению русского язы-

ка. С этого времени я начал проникаться большой любовью к русскому языку и культуре. Во время обучения в Оксфордском университете я специализировался по древнерусскому языку и литературе и получил при его окончании степень бакалавра. Затем я совершенствовал свои знания в этой области в Ленинградском университете и в ходе многочисленных поездок в Россию для работы в рукописных собраниях и архивах. Еще в Оксфорде в университетской Бодлеянской библиотеке я обнаружил замечательную древнерусскую рукопись. Это был важнейший древнерусский текст — «Тайная тайных», свод средневековых знаний в области политики, науки, магии и гаданий. Позже, в течение всей своей научной деятельности, я неоднократно возвращался к этой рукописи, она играет важную роль и в настоящей книге.

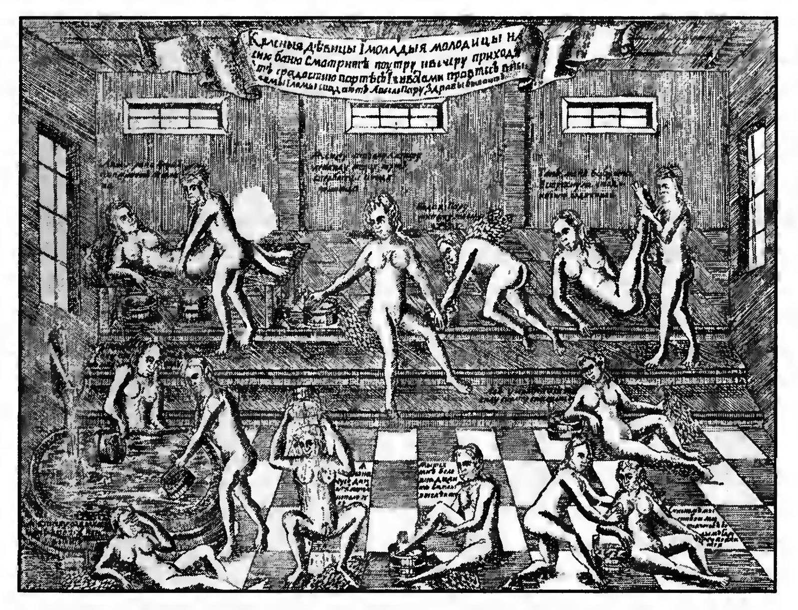
Книга создавалась на основе моего интереса к этому тексту, на основе материалов, собранных для докторской диссертации (она посвящена древнерусской астрологической и астрономической терминологии и защищена мною в Оксфорде[1]), а также для серии статей по истории науки и магических текстов в России. Возможно, подобное сочетание интересов кому-то покажется странным, однако следует напомнить, что наука и магия, рассматриваемые сегодня как противоположные друг другу феномены, для большинства людей древности, Средневековья и начала Нового времени составляли более или менее единую область знаний и верований, были частью цельного мировоззрения, теснейшим образом связанного с религией. Это обстоятельство ясно отражено в названии фундаментального труда Линна Торндайка по данной теме — «История магии и экспериментальной науки»[2]. Мое собственное отношение к магии в целом и русской магии в частности определяется тем, что я был воспитан в традициях католической церкви, в британской городской среде. Я не верю ни в магию, ни в гадания и считаю наблюдающееся в настоящее время их возрождение и использование достойными сожаления; но тем не менее я считаю, что они играют чрезвычайно важную роль в социальной и культурной истории. При этом нередко приходится сталкиваться с недооценкой или превратным пониманием сущности этих явлений, которые окончательно не исчезнут никогда.

Первоначально я планировал сугубо академическое исследование традиций гадательных и оккультных текстов в древнерусской рукописной традиции и особенностей их языка. Этот чисто филологической подход заметен в большей части книги. Вскоре, одна-

ко, стало ясно, что изучение одной лишь письменной традиции приведет к искажению картины, поскольку при этом не учитывается постоянное взаимодействие устной и письменной традиций в области магии и гаданий[3]. Существенным представлялось и то обстоятельство, что интерес к моей книге могут проявить читатели, не владеющие русским языком и не имеющие специальных знаний по данной проблеме. А потому широкий исторический подход для них более приемлем. Отметим, что попыток создания подобных широкомасштабных исследований в России не предпринималось[4]. В западноевропейской научной литературе по европейской постклассической магии, колдовству и гаданиям сведения, относящиеся к России, за исключением нескольких специальных статей, представлены весьма ограниченно. Между тем на Руси существовала не менее длительная, богатая и интересная традиция магии, гаданий и народных верований, чем в других странах Европы. Я попытался исправить это положение, подготовив общий обзор всего корпуса письменных источников и фольклорных материалов.

Решение написать столь широкий исторический обзор, рассчитанный на англоязычного читателя, привело к необходимости по возможности провести сопоставления с европейскими и иными материалами и дать библиографические ссылки на публикации на английском и других западноевропейских языках, переводы и пересказы некоторых текстов. Наличие большего или меньшего числа сопоставлений было, безусловно, желательным, поскольку очевидной стала банальная истина: немногие магические тексты, практики, верования и предметы принадлежат исключительно России, или — шире — славянам, или — еще шире — какому-либо другому народу. Если выявить и отсеять все, что определяется местными особенностями климата, флоры и фауны, языка и истории[5], то большинство оставшихся элементов могут либо фиксироваться также в иных культурах, либо являться производными от имеющих инокультурное происхождение, иметь с ними сходство или генетическую связь. Для России источники и аналогии следует искать, как правило, в поздней античности через византийское посредство, а для более позднего времени — в Западной Европе (в том числе отмеченные еврейским влиянием). Менее явны финноугорские, центральноазиатские и непосредственно арабские воздействия, хотя здесь имеются некоторые частные исключения. Сравнительно хорошо изученные балканские, греческие, скандинавские, немецкие, англосаксонские и английские верования и магические

ритуалы предоставляют много полезных материалов для сопоставлений. В поисках аналогий я не считал ниже своего достоинства обращаться к старым публикациям; причем обычно я отмечаю степень достоверности или недостоверности подобных источников. Вместе с тем я полностью отдаю себе отчет в том, что было убедительно сформулировано Ричардом Кикхефером[6]: аналогии могут помочь осветить историю идеи, но они не всегда работают при анализе конкретного исторического текста, практики, события или контекста.



Женская баня. Лубок XVIII в.

Я широко использовал публикации записок иноземных путешественников, посещавших Россию. Чаще всего это были купцы, военные, дипломаты или врачи. Хотя их взгляд на Россию часто бывал искаженным или носил полемический характер, они иногда отмечали такие детали, которые не нашли отражения в русских источниках.

Поскольку в книге приводятся фольклорные тексты (понимаемые широко, как записи популярных верований, практических действий, устной традиции), я стремился учесть суровую критику фольклориста Алана Дандеса, который предостерегал ученых от

ошибок, связанных с фольклором. Первая ошибка: данный сюжет рассматривается как присущий исключительно одной культуре (это свойственно антропологической школе); вторая ошибка: тот же сюжет оценивается как имеющий всемирное распространение (это, по его мнению, типично для исследователей-литературоведов и психологов)[7]. Надеюсь, настоящая книга не попадет ни в тот, ни в другой разряд, хотя, возможно, мне грозит опасность впасть в третью ошибку, также порицаемую А. Дандесом, при которой описательная сторона преобладает над аналитической. Я старался также учитывать предостережения моего учителя и научного руководителя, покойного Бориса Генриховича Унбегауна. Именно он в значительной мере был инициатором моей работы в данной области, приведшей к публикации этой книги. Б.Г. Унбегаун с одобрением отзывался о ней как о несколько эпатирующем выходе за привычные границы традиционной академической проблематики. Он убедительно показал, что фольклор, будучи зыбкой и нестойкой манифестацией народной жизни, не может использоваться иначе как с крайней осторожностью[8].

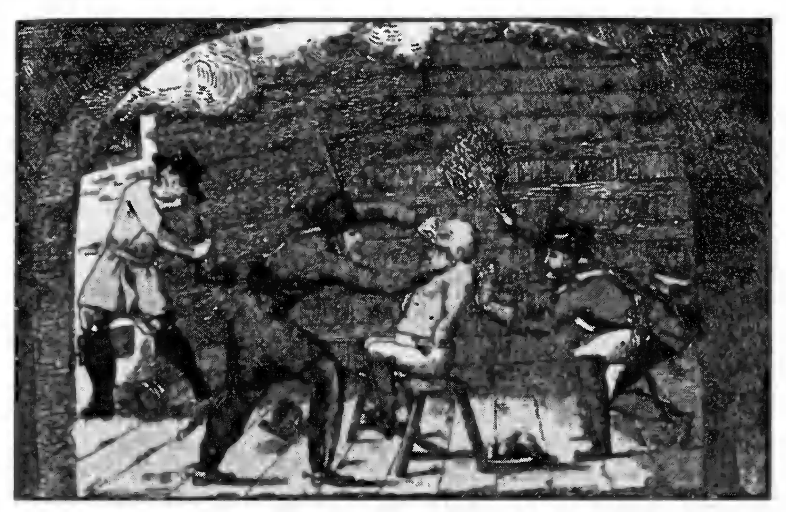
Хотелось бы подчеркнуть, что в своей книге я не делаю какихлибо попыток анализировать русскую магию и гадания с позиций культурной антропологии: у меня, как у иностранца, не было возможности проводить полевые исследования, кроме того, я не обладаю для них специальной подготовкой[9]. Книга не предлагает новых решений старого и весьма дискуссионного вопроса о природе магии и о ее отличиях от религии. Я лишь отмечаю, что цели магии в России, как и везде, в огромном большинстве отражают личные устремления к сексу, власти, богатству, мести, избавлению от болезни, защите от вреда, причиненного чьими-то магическими действиями. Религии же, даже в своих наименее привлекательных проявлениях, имеют обычно социальные, этические, духовные и теологические аспекты, которые ставят их выше устремлений отдельного индивидуума.

Многочисленные попытки предложить определение и классификацию магии и религии можно разделить на две категории. Первая — это точка зрения воинствующих рационалистов, парадоксальным образом разделяющих эклектические взгляды приверженцев учения нью-эйдж (New Age — философская система, отстаивающая альтернативный образ жизни, в частности религиозный плюрализм), а также некоторых антропологов, рассматривающих магию и религию как единое явление. К этой же категории, вместе с пи-

саниями адептов нью-эйдж, относится большая часть работ советских авторов, хотя и по иным причинам. Второй, более распространенный подход базируется на поисках бинарных оппозиций и рассматривает магию в качестве альтернативной религии, ее оборотной стороны, или как ее деградацию, паразитарное явление, отклонение от духовной и социальной нормы, или же как семиотическую систему оппозиций. Один из современных защитников бинарного подхода замечает с разочарованием: «В предшествующие десятилетия нашего века ученые были счастливее: они знали, что такое магия и как ее искать. Они просто противопоставляли ее как науке, так и религии, хорошо зная, чем является та и другая»[10].

Развернутый обзор дискуссий, имевших место в западноевропейской науке по поводу рассматриваемых проблем, содержится в пространной статье Дэвида Оуна «Магия и раннее христианство» (1980). Он предлагает собственное рабочее определение магии как формы отклонения от религиозной нормы, когда для достижения личных или групповых целей прибегают к способам, противоположным тем, которые санкционируются ведущей религиозной конфессией[11]. Большая часть попыток прийти к общему мнению по поводу концептуального сходства и различия понятий магии и религии в той или иной мере страдают этно- или культуроцентризмом. Это представляется неизбежным: почти все они так или иначе могут быть приспособлены к общей ситуации и почти все оказываются несостоятельными в ряде конкретных случаев. Семиотика системы верований (этот таксономически удобный термин также вызывает ряд вопросов) и сравнительная семантика магической терминологии в разных языках может быть сходной в целом, но принципиально отличаться в деталях (пояснение этого положения см. в гл. 3.1). Такие специалисты в области семиотики культуры, как Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский и другие, связанные с так называемой московско-тартуской школой, иногда привлекали материалы, которые анализируются в отдельных главах данной книги[12]. Подход к анализу культуры, применяемый этими российскими исследователями (вторичные моделирующие системы), также основан на бинарных оппозициях, поскольку исходит в основном из лингвистических моделей[13]. Он весьма привлекателен в том смысле, что позволяет построить систему доказательств без применения оценочных (в культурном и моральном планах) терминов, даже если считать, что история культуры значительно сложнее бинарных моделей и что поиск объективных и культурно нейтраль-

ных точек отсчета является простой тратой времени. Другая область новаторских исследований — этнолингвистические работы Н.И. Толстого и ученых его школы в Институте славяноведения и балканистики РАН (Москва)[14].



Наполеон у русских в бане. Агитационный лубок И. Теребенева

Необходимо отметить, что применение удобных, но рискованных бинарных оппозиций в данной области русской истории культуры, таких как высокий—низкий, письменный—устный, широко используемых в литературоведении и исторической науке в России и за рубежом, ведет к специфическим трудностям, на которые указывала Фейт Вигзелл в работе о русских гадательных книгах[15]. Здесь следует упомянуть о некоторых существенных особенностях истории русской культуры. Прежде всего распространившееся с XVI века в России книгопечатание оставалось в руках церкви и государства и потому подвергалось цензуре вплоть до недавнего времени. Возможно, следствием этого стало процветание рукописной (а позже машинописной) традиции как средства распространения различных неортодоксальных текстов, включая зарубежную литературу. В частности, переписка была основным способом распространения текстов различными милленаристскими старообрядческими сектами, чьи скриптории существуют и сегодня. В результате появляются удивительные примеры перехода идей и текстов из устной в письменную традицию, затем в разряд печатной про-

дукции и обратно[16]. Большая часть того, что в изобилии публикуется теперь в России в качестве якобы народных сборников по традиционной магии и медицине, в действительности вполне могло быть записано с голоса, хотя множество деталей выдают их происхождение от беззастенчиво используемых печатных книг XIX века. В такой ситуации возможны эклектика и культурные подмены (даже вне зависимости от того, преследует ли автор коммерческие цели), что сильно затрудняет научный анализ. Таковы случаи многократного перехода примет, связанных с почесыванием, чиханьем и проч., из устной в письменную традицию и обратно.

История современного оккультизма, а также фабрикации и распространения современных гадательных книг в данной работе не рассматривается[17].

Возвращаясь к различению магии и религии, следует признать, что приведенное выше широкое определение этих понятий, данное Д. Оуном для периода раннего христианства, в ряде случаев соответствует материалам, рассматриваемым в данной книге, хотя термин «отклонение» требует дальнейших уточнений. Нередко как в Европе, так и в России к различным видам магии прибегали священнослужители основных религиозных конфессий; иногда невозможно четко разграничить формы и функции православной и магической молитвы, иконы и амулета. Более того, данное определение магии не позволяет полностью отнести гадания к сфере магического. В книге Р. Кикхефера «Магия в Средние века» глубоко и подробно рассматривается определение магии, причем автор выбирает в качестве наиболее соответствующего его теме и перспективного в плане трактовки отдельных сюжетов древнее различие понятий естественной и демонической магии, как их понимали мыслители эпохи позднего Средневековья. Я согласен с таким подходом к предмету. Аналогичные трудности представляет проблема определения колдовства. Габор Кланицаи писал: «Контраст между обилием теоретически обоснованных методических подходов, сравнительных материалов и той легкостью, с которой может быть опровергнуто каждое общее определение, поразителен»[18].

Размышляя о том, что должно быть включено в данный обзор, а что оставлено за его пределами, я, как правило, склонялся в сторону расширения материала (так, не были исключены астрология и алхимия). В целом акцент сделан на описании материала, тогда как теории и классификации уделяется меньшее внимание. Такой подход кажется наиболее оправданным и при рассмотрении ис-

пользования бытовых предметов и текстов в качестве амулетов, предметов религиозного назначения в качестве обычных украшений (при этом возможны бесконечные градации оценок). Я также стремился к четкой исторической перспективе и терминологии. Большое сочувствие вызывает русский крестьянин XVIII века: он, будучи (подобно Апулею) обвинен в том, что с помощью колдовства пытался вызвать к себе любовь вдовы (в данном случае нашептав над бутылкой и дав женщине выпить из нее), утверждал в свое оправдание, будто не знал, что эти действия представляют собой колдовство (см. ниже). Конечно, это была защита негодными средствами, и я, так же как и судьи, отношу данный случай к области магии. Тем не менее он демонстрирует проблематичность подобных дефиниций в плане их культурно-исторического истолкования.



Банник. Рис. И. Билибина

Решение включить в книгу хотя бы краткий очерк популярной магии, магической медицины и колдовства представляло значительную трудность. На Западе изучение колдовства бурно развивалось в последние десятилетия, увенчавшись значительными результатами, но мало затрагивало русские материалы и практически не оказывало воздействия на российскую науку[19]. Приходилось отыскивать сведения по популярной магии в работах, устаревших с точки зрения научного подхода, или вообще в публикациях ненаучного характера, в большинстве труднодоступных. Кроме того, в

течение почти всего советского периода была широко распространена официальная точка зрения на магию и религию или как на составную часть старого порядка, не стоящую обсуждения, или как на суеверия и пережитки этого порядка, подлежащие искоренению. Это не только не способствовало, но и деформировало процесс исследования в области верований и связанной с ними деятельности, причем новые исследования на эту тему были редкостью. Нельзя сказать, что игнорировался сам предмет, однако большинство российских ученых до последнего времени не имели возможности отделять задачи научного анализа от целей политической пропаганды и общественного перевоспитания[20].

Выходом для некоторых советских исследователей стала фольклористика. Иногда она превращалась, по существу, в нечто вроде искреннего славянофильского неоязычества, импонировавшего властям как желательная оппозиция официальной религии. Таким образом, одновременно поддерживался интерес к данной теме, которая апеллировала к народной поэзии исконной языческой мифологии, почвенной мудрости и патриотизму русского крестьянина. Самодовольный национализм подобного подхода имеет мало общего с марксизмом и гораздо больше — с народничеством XIX столетия, предреволюционным пропагандистским образом Святой Руси и эзотерическими течениями начала XX века. Усиление культурной изоляции советского научного сообщества при Сталине и его последствия привели к тому, что немногие специалисты знали, что происходило за рубежом, а знавшие не решались ссылаться на зарубежные исследования, разве что в негативном плане. Большинство наиболее ценных трудов советского периода на тему магии проходило по разделам археологии, литературоведения, семиотики, изучения народной медицины или фольклора. Я отнюдь не собираюсь вдаваться в историю теоретического изучения данной темы в России. Дело в том, что последовательно развивавшиеся (и часто взаимопроникавшие) разработки научных школ (начиная с безграничного мифологизма и кончая исторической, сравнительно-исторической, семиотической, этнолингвистической, со свойственной им динамикой развития в рамках располагавшей незаурядным научным потенциалом российской академической и интеллектуальной традиции) сами по себе могут являться предметом исследования. При этом они оказывали лишь случайное воздействие на научную мысль других стран[21].

В области гаданий проблема состоит не столько в разработке концепции, сколько в классификации, хотя и здесь возникают свои трудности. Легко заметить, что гадание скорее представляет собой попытку предсказать исход дела или принять правильное решение, нежели достичь определенного результата. Тем не менее способы получения предсказания могут мало отличаться от магии, применяемой для достижения результата или предотвращения исполнения нежелательного предсказания. С другой стороны, часто трудно отличить гадания от игр, популярных развлечений и сезонных праздников. То же касается предсказаний погоды и урожая: что это — результат гаданий или многолетних наблюдений? Что такое физиогномика — форма гадания или ранняя форма научного знания? Здесь я искал выход в привлечении материала, порой неупорядоченного. Предлагаемые в последние годы классификации гаданий в основном концептуальны[22]; я не возражаю против такого подхода и не собираюсь вдаваться в крайность, составляя нелепые раблезианские перечни способов гадания. Непосредственное обращение к источникам и удобство композиции кажутся мне предпочтительным способом представления материала.

Последняя, и возможно, наибольшая, трудность заключается в употреблении мною термина «Россия». В настоящее время даже территория распространения великорусского языка не представляет собой единого культурного целого, тем более трудно четко определить, что такое Россия в исторической перспективе. Я определил исследуемый культурный ареал как земли, заселенные в период Киевской Руси православными восточными славянами и в дальнейшем их потомками, что приблизительно соответствует территории, населенной великороссами (включая русское население Сибири), украинцами и белорусами, уделяя преимущественное внимание периодам Московской Руси и Российской империи.

Итак, настоящая книга является попыткой дать детальное описание магических и гадательных текстов на восточнославянских языках и на церковнославянском языке, основная часть которых не древнее XVIII века, а также общий обзор народной магии, гаданий и колдовства. Этим и определяется ее структура. Вначале дан общий исторический очерк, затем следуют главы, посвященные различным областям магии и гаданий. Деление на главы определяется в основном характером и объемом доступного материала и не должно рассматриваться читателем как классификация; иногда один сюжет можно было бы рассмотреть в нескольких, а не в од-

ной главе, однако при этом возникли бы ненужные повторы, чего я стремился избежать с помощью перекрестных ссылок.

---

[1] *Ryan.* Astronomical and Astrological Terminology in Old Russian Literature.

[2] *Thorndike L.* History of Magic and Experimental Science: 8 vols. New York, 1934—1958.

[3] Валери Флинт убедительно доказывает это положение для Западной Европы. См.: *Flint.* The Rise of Magic in Early Modern Europe. P. 37—38.

[4] Первыми работами в области устной литературы, фольклора и обычаев были публикации плодовитого автора XVIII века М.Д. Чулкова. Он издавал журналы, сказки, песни, путеводитель по русским провинциальным ярмаркам, историю российской торговли, пособие для крестьян по медицине и ветеринарии, переводы Петрарки, юридический и мифологический словари и, самое важное, «Словарь русских суеверий » (СПб., 1772). Второе издание называлось «Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч.» (М., 1786). Ими пользовались авторы многих более поздних популярных изданий; для А.С. Пушкина они могли послужить одним из источников при написании 5-й главы «Евгения Онегина» (см. гл. 4.3). В XIX веке стали выходить работы более научного характера: И.М. Снегирев «Русские простонародные праздники и суеверные обряды» (М., 1837—1839); И.П. Сахаров «Сказания русского народа» (СПб., 1841 и позднейшие издания); А.А. Терещенко «Быт русского народа» (М., 1847—1848). Эти труды относятся к консервативно-антикварному направлению. Первой попыткой теоретического обобщения стала книга А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу» (М., 1866—1869), принадлежащая к крупным достижениям русской мифологической школы. Из нее в основном заимствованы материалы В. Ральстона для неточно озаглавленной публикации «The Songs of the Russian People» (London, 1872, 2-е изд.), которая стала первой англоязычной работой до появления исследования Л. Иваниц (см. ниже). Две подробные работы В. Мансикки имели выраженный компаративистский характер и подверглись острой критике с теоретических позиций: «Über russische Zauberformeln» (Helsinki, 1909) и «Der Religion der Ostslaven» (Helsinki, 1921; в 2005 г. опубликовано русскоязычное издание книги). Мифологический подход никогда не был окончательно изжит, он и в настоящее время имеет выдающихся приверженцев; но в советский период марксистской идеологии больше соответствовал подход этнографический, использованный в работе В.И. Чичерова «Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков» (М., 1957) с характерными для нее «производственными» истолкованиями. Труд П.Г. Богатырева «Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpathique» (Paris., 1929) представляет собой обзор популярной магии на западной окраине восточнославянских земель с привлечением многочисленных аналогий из великорусской практики и систематизированной библиографией по вопросам магии (С. 84—91, 99—101, 110, 111, 126—128). Позднейшие работы советского периода более узкоспециализированные, ссылки на них приведены в соответствующих разделах. Конец советского режима

был ознаменован подъемом интереса к магии, что вызвало поток коммерческих изданий гадательных книг, переизданий классиков XIX века, включая А.Н. Афанасьева, издания важных, но редких или недоступных ранее работ Д.К. Зеленина и Е.Н. Елеонской начала прошлого века, а также новые серьезные работы по широкой тематике народных верований. Среди них: журнал «Живая старина», аннотированный словарь М. Власовой «Новая абевега русских суеверий» (СПб., 1995) и значительно расширенный труд того же автора «Русские суеверия» (СПб., 1998), несколько книг Н.А. Криничной. Две недавно вышедшие новые работы о магии в России XVIII века имеют значение для более обширных периодов. Я имею в виду монографию Е.Б. Смилянской «Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и духовные преступления в России XVIII века» (М., 2003), основанную на широкомасштабных исследованиях архивных материалов, и «Колдовство и религия в России, 1700—1740» А.С. Лаврова (М., 2000). Обе работы содержат большое количество новых материалов и написаны со знанием западноевропейской литературы. В работе *F. Wigzell* «Reading Russian Fortunes» (1998) рассматриваются народные гадательные книги Нового времени (начиная с XVIII века) и их социальная функция (книга должна скоро выйти в русском переводе).

Непревзойденными специалистами в области текстологии остаются дореволюционные исследователи А.Н. Веселовский, много писавший по проблемам сравнительной фольклористики с акцентом на текстологию, А.Н. Пыпин, А.И. Соболевский, Н.С. Тихонравов. На английском языке недавно опубликованы обзоры: *Ryan* Magic and Divination, *Mathiesen* Magic in Slavia Orthodoxa. Возросший интерес к теме вызвал ряд журнальных статей, в частности публикации таких авторов, как А.В. Чернецов, Е.Б. Смилянская, А.А. Турилов. Интересующие нас вопросы, связанные с проблематикой истории науки, отражены в работах Т.И. Райнова и Р.А. Симонова.

[5] Здесь я имею в виду, например, толкование печи как прообраза печали, основанное на созвучии «печь» и «печаль», которое не встречается в других языках, а также то, что приметы, связанные с верблюдом, вряд ли можно найти в Северной Руси. В то же время гадания, в которых используются проруби или полыньи во льду, можно найти как в России, так и в Скандинавии, и не стоит заниматься поисками их происхождения в греческой традиции. Однако и подобные соображения не гарантируют исследователей от ошибок.

[6] *Kieckhefer*. Forbidden Rites. P. 11.

[7] The Evil Eye: A Folklore Casebook. P. V—VI.

[8] *Unbegaun*. La Religion des anciens slaves. P. 390.

[9] Прочитав разгромную рецензию Мортона Смита на книгу D.L. O'Keefe «Stolen Lightning: the Social Theory of Magic» (*Smith* //Jewish Quarterly Review. 1984. LXXIV. № 3. P. 301—312), я понял, что дерзнувший нарушить границы академических племенных территорий в этой области подвергается величайшей опасности.

[10] *Versnel*. Some Reflections on the Relationship Magic — Religion. P. 178.

[11] *Aune*. Magic in Early Christianity. P. 1515.

[12] См., в частности: *Лотман, Успенский*. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века). Т. 1. С. 338, а также другие работы в том же томе.

[13] При этом оппозиция синхронное—диахронное не рассматривается; такой анализ предусматривает обращение к историческому контексту, включа-

ющее марксистскую диалектику, советский формализм, структурализм, работы В.Я. Проппа в области фольклористики и М.М. Бахтина с его взглядом на диалогический текст и культурную роль карнавала.

[14] См., например, избранные труды Н.И. Толстого «Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике».(М., 1995).

[15] *Wigzell.* Reading Russian Fortune (вступление и след.). Более обобщенно этой темы в связи с западноевропейской средневековой культурой касается Валери Флинт (*Flint.* The Rise of Magic in Early Modern Europe. P. 37—39).

[16] Это определение четко проявляется в так называемых городских мифах современного мира. Выразительный пример смешения устной и письменной традиций XIX века и академического непонимания данного явления приведен в гл. 6.6.

[17] О городской практике предсказаний в XVIII—XIX веках, а также об истории публикаций гадательных сборников и книжек в России см. подробное исследование: *Wigzell.* Reading Russian Fortunes. Обширное собрание материалов по русскому оккультизму, в основном XX века, см. в сборнике: The Occult in Russian and Soviet Culture.

[18] *Klaniczay.* Witch-hunting in Hungary. P. 67.

[19] Историю изучения ведовства до 1987 года см. во вступлении к книге: *Behringer.* Witchcraft Persecutions in Bavaria (нем. оригинал 1987 г., англ. перевод 1997 г.). Англоязычных работ по ведовству в России немного, исключением является короткий раздел у В. Рольстона (*Ralston*) и более поздняя публикация Л. Иваниц (*Ivanits*). Судебным делам о колдовстве посвящена работа: *Zguta.* Witchcraft Trials in Seventeenth-century Russia; и углубленное исследование: *Kievelson.* Through the Prism of Witchcraft. В более широком историческом контексте этот сюжет освещен автором, см.: *Ryan.* The Witchcraft Hysteria. Работа: *Worobec.* Witchcraft Beliefs and Practices — включает материалы по России и Украине XIX века. Эти исследования в настоящее время необходимо сопоставлять с материалами, опубликованными Е.Б. Смилянской: *Смилянская.* Волшебники. Богохульники. Еретики.

[20] Например, публикации Л.И. Минько содержат интересный материал по народным верованиям и обрядам в Белоруссии. Одновременно автор осмеивает тех, кто их придерживается, требует принять меры для их искоренения, а также выступает с обвинениями в адрес западных буржуазных кругов, якобы насаждающих магию, религию и альтернативную медицину как паллиатив реальным улучшениям тяжелой жизни рабочего класса.

[21] Так, В.Я. Пропп и М.М. Бахтин все еще популярны в некоторых кругах в Западной Европе и Америке; правда, воспринимались эти работы неадекватно, поскольку далеко не все, написанное этими авторами, было доступно в переводах.

[22] В частности, я имею в виду статью о гаданиях: *Zuesse.* Encyclopedia of Religion; а также: *Hullkrantz.* Divinationsformer: en klassifikation.

1. ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК

1. Киевская Русь и наследие Византии

Нет особой трудности в том, чтобы приблизительно обозначить географические и хронологические рамки политической истории восточных славян (великороссов, украинцев и белорусов), хотя это и может вызывать возражения. История их культуры представляется гораздо более сложной. Если воспользоваться удачными названиями двух важных книг, Киевская Русь была частью Византийского содружества («Byzantine Commonwealth»), а Московская — в известном смысле Византией после Византии («Byzance après Byzance»)[1] . Но что означала эта связь с Византией? После крещения Руси это могло означать приобщение к культурной и литературной традиции, восходящей к античности, однако такая возможность не была реализована в сколько-нибудь значительной степени. Беда русских в том, что влияние Византии по существу не выходило за пределы монастырской сферы. И хотя северная преемница Киева, Московская Русь, будучи единственным после падения Византии в 1453 году крупным православным государством, имела основания претендовать на лидерство в православном мире и имперский статус, она не воспользовалась многими достижениями высокой византийской культуры.

Отчасти это произошло вот почему. Западная церковь после падения Римской империи развивалась как наднациональная, с наднациональным языком; кроме того, у нее было много достижений и в области культуры. Восточные же православные церкви, несмотря на огромные претензии и престиж Византии, не ввели (и не могли этого сделать, находясь в совершенно иной исторической ситуации) единый литургический, общецерковный язык или язык канонического права. Греческий язык не стал ни церковным, ни культурным, ни административным lingua franca православного мира, радикально отличаясь в этом от латинского языка, доминировавшего на Западе. Поначалу греческий играл роль языка богослужений среди болгар, однако очень скоро литургическим и ли-

тературным языком южных и восточных славян стал древний церковнославянский (стилизованная форма македонского диалекта болгарского языка). В результате через некоторое время практически все контакты славян с византийской письменной культурой требовали перевода[2]. Отбор текстов и их перевод осуществляли клирики; неудивительно поэтому, что развивавшаяся светская культура Византии, в частности более сложные литературные, философские и научные сочинения на греческом языке, не была для них приоритетной[3].

То, что П. Лемерль назвал «первым византийским гуманизмом» (IX и X вв.), оказало незначительное влияние на славян[4]; как показал Игорь Шевченко, переводы византийских научных и философских текстов, сделанные православными славянами, по количеству уступают переводам сирийцев, арабов и латинян. Ни одно крупное произведение греческой античной философии или науки не было переведено полностью; ни один серьезный древнегреческий или византийский труд исторического или литературного характера (за исключением произведений Иосифа Флавия и Георгия Писиды) не появился в переводе на славянский вплоть до относительно позднего времени[5]. В Киевской Руси знание культуры, учености, философии и науки античного и византийского периодов было доступно только через посредство произведений ненаучного характера, переведенных в основном в Болгарии в X веке (как, например, «Физиолог» или «Христианская топография» Косьмы Индикоплова). Отрывочные сведения попадали случайно, из переводов популярных византийских хроник Иоанна Малалы (VI в.) и Георгия Амартола (IX в.), известного исторического романа об Александре Македонском Псевдо-Каллисфена или более серьезного труда Иосифа Флавия «Иудейская война». Остальными источниками служили агиографические и гомелетические тексты, экзегетическая литература (в особенности толкования на Книгу Бытия в нескольких «Шестодневах», т.е. комментариях на шесть дней творения), фрагменты патристических текстов, часто упрощенные и искаженные, которые были собраны во флорилегиях, таких как два «Изборника Святослава» 1073 и 1076 годов.

Вполне возможно, что положение дел улучшилось бы, если бы не монголо-татарское нашествие XIII века; оно довершило распад Киевской Руси на удельные княжества под властью родственных династий, начавшийся с упадка XII века. Временами бывали приливы новой переводной литературы из Болгарии (XIV в.) и Сербии

(XIV — начало XV в.)[6]. Но в целом до конца XV века литературные источники научных и псевдонаучных идей[7] были представлены в основном византийскими текстами невысокого уровня[8]. Русскую культуру можно характеризовать как средневековую (с некоторыми восточными элементами) вплоть до конца XVII века. В самом деле, замечает специалист по истории этого вопроса М. Грмек, «для славянской научной литературы средневековый период продолжался до начала XVIII века»[9].

Ни Киевская, ни Московская Русь не знали ничего подобного схоластике или Возрождению, здесь не было университетов, а лишь отдельные школы, не существовало профессий, требующих учености. Знание греческого языка было редкостью[10], латыни практически не знали вовсе. Рихард Кикхефер в своей книге «Магия в Средние века» утверждает: «Одно из наиболее явных различий между высокой и народной культурой в средневековой [Западной] Европе заключается в том, что интеллектуалы восприняли многие из своих представлений о магии из классической литературы»[11]. Не так было в России, где ситуация немногим отличалась от той, которая характерна для православных южных славян. Поэтому, если говорить об основных текстах, остававшихся неизвестными славянам, между православной и латинской Европой существовала громадная разница. Но, как мы увидим в дальнейшем, различия на уровне народной культуры, так же как и в отношении церкви к магии, осуждавшей ее, были менее существенными.

2. После Киевской Руси

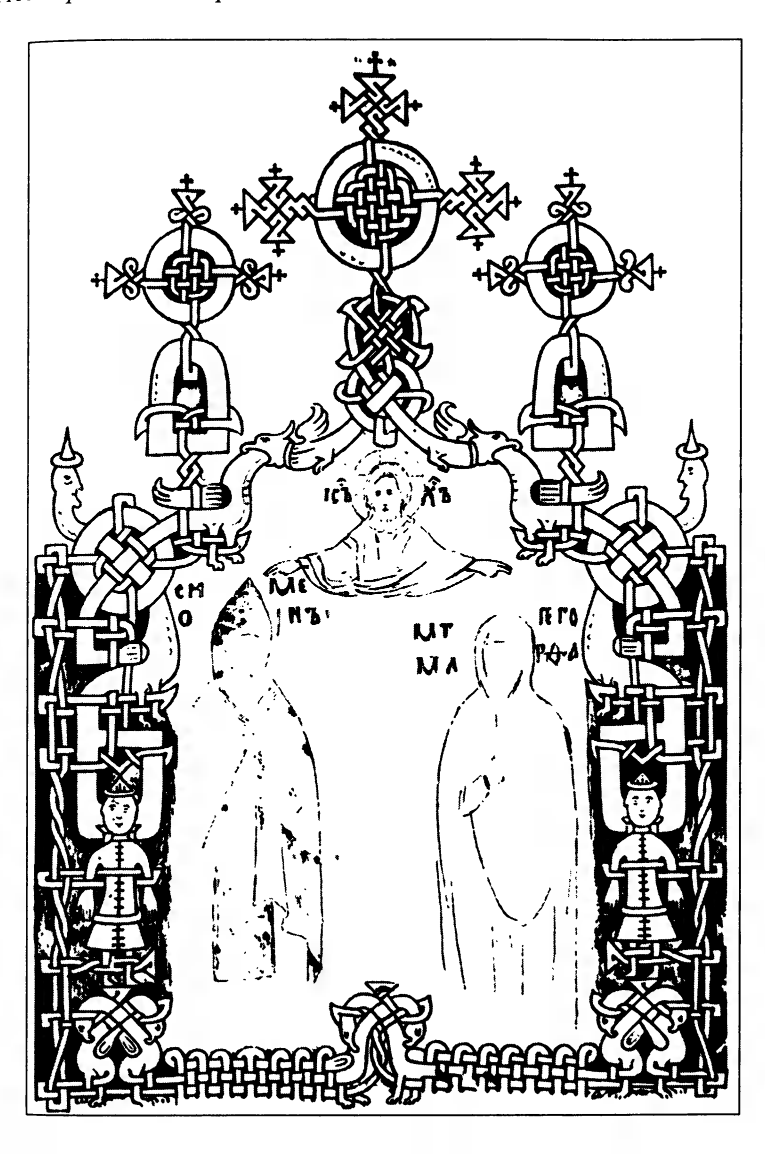
В период после монголо-татарского нашествия Киевской Руси наследовали два государства: Московская Русь и Великое княжество Литовское. В XIV—XVI веках Москва освободилась от ордынского владычества и постепенно установила контроль над Новгородом и бывшими уделами Центральной и Северной Руси. К середине XV века Византия была повержена, приближался конец седьмого, и, согласно учению хилиастов, последнего тысячелетия. В умах и произведениях некоторых авторов сложилась идея перехода империи в Москву, «Третий Рим», по словам одного полемиста[12]. Концепция Третьего Рима представляла собой политико-церковную, отчасти милленаристскую идею (Москва мыслилась и как последний Рим), ставшую теперь чем-то вроде модного девиза истори-

ков и организаторов выставок и конференций; однако ее значение в качестве последовательной политической или церковной концепции вряд ли следует переоценивать. С ней отчасти связаны и недостаточно четко сформулированные представления о втором южнославянском влиянии, которые широко используют лингвисты и историки литературы. Они предполагают перемещение образованных книжников и идейного наследия из Византии и с Балкан на север, в Россию, в преддверии падения Византийской империи. Отмечу, что на север ориентировались ревнители православного благочестия, тогда как ученые находили покровительство у итальянских гуманистов. Для темы настоящего исследования важно, что второе югославянское влияние означало приток популярных гадательных текстов и усиление апокалиптических настроений.

Другие земли Киевской Руси, юго-западные княжества, находившиеся на территории нынешней Украины и Белоруссии[13], вошли в состав Великого княжества Литовского. Это вовлекло их в сферу польского культурного влияния (не только католичества, но также в какой-то мере элементов протестантизма, иудаизма и ислама), а через его посредство — в сферу более тесных контактов с Западной Европой с ее альтернативной классической и классицизирующей традицией. Общность с Московией в религиозном, литературном и языковом плане превращала эти земли в контактную зону с Западом. Россия в настоящей книге мыслится во многом как культурное единство, охватывающее всю территорию восточных славян, как большую часть того, что Рикардо Пиккио назвал «Slavia orthodoxa»[14].

3. Магия и православные славяне

Третья Псковская летопись под 1570 годом утверждает, что «русские люди прелестни и падки на волхвование»[15]. О. Шрадер в «Энциклопедии религии и этики» писал, что ни в одной части Европы магия не практикуется так широко и в таких многоразличных формах, принятых от начала истории до сего дня, как в балто-славянских странах[16]. В столь категоричной форме это утверждение небесспорно, а по отношению к «ученой» магии — просто ошибочно. В то же время оно справедливо указывает на широкое распространение у этих народов феноменов, о которых идет речь в настоящей книге.



Заставка из русской рукописи XIV в. Смешение элементов народной мифологии с христианством (сплетения полуязыческих чудовищ образуют очертания христианского храма). Евангелие, РГБ, ф. 314, собр. ризницы Троице-Сергиевой лавры, № 2 (М.8651)

Насколько можно судить, наиболее распространенным видом магии у восточных славян до прихода христианства был шаманизм. Его практиковали волхвы, с которыми церковь и государственная власть Киевской Руси вели долгую борьбу. Следы шаманизма, несомненно, сохранялись (см., в частности, гл. 2, 3 и 16) в народных верованиях и практике, в которых бытуют и по сей день[17]. Иногда им придавались «христианские» формы, как это часто происходило и в других землях христианского мира. Вид гадания у балтийских славян, описанный Саксоном Грамматиком и основанный на счете[18], у восточных славян не зафиксирован. Возможно, однако, что, описывая эпизод присылки дани полянами хазарам и тревогу хазарских старейшин, увидевших обоюдоострые мечи, в то время как сами хазары использовали однолезвийные сабли[19], автор «Начальной летописи» имел в виду магию четных и нечетных чисел, а не только техническое превосходство оружия.

В «Начальной летописи», как и в позднейших русских летописях (создававшихся почти всегда в монастырской среде), приводится еще несколько рассказов о магии. Один из них, пожалуй наиболее известный, помещен под 912 годом. Волхв предсказал князю Олегу смерть от его коня[20]. Конь пал, и князь посмеялся над предсказателем, но вскоре погиб от укуса змеи, которая выползла из конского черепа[21]. Рассказ интересен тем, что предсказание волхва представлено как достоверное; к тому же оно служит предлогом для обширных и запутанных рассуждений летописца о способностях Аполлония Тианского, описанных св. Анастасием, а также о волшебниках и пророках, упоминаемых в Библии: Валаам, пророчество (Числа 24:3-9); Саул, дар пророчества (1 Книга Царств 10:10-13); Каиафа, пророчество о Христе (Иоанн 11:49-51); Иуда, по преданию имевший до предательства дар чудотворения; сыновья Скевовы, заклинатели злых духов (Деяния апостолов 19:13-15); Навуходоносор, видевший пророческие сны (Даниил 2:31-35; 4:7-14); Симон Волхв, волшебник по профессии (Деяния апостолов 8:9-11). Причем все они выступают как носители божественной силы. Заключительные слова летописной статьи звучат довольно неожиданно: «Таковых ради поистине рече: не чюдесы прелщати». Само же рассуждение показывает, с какими трудностями сталкивались христианские авторы и переводчики при интерпретации эпизодов Священного Писания и ранней церковной истории, связанных с магией и гаданиями[22].

Столь же неоднозначное отношение к способностям языческих волхвов видим и в тексте «Начальной летописи», датированном

1024 годом. Здесь описан приход волхвов в Суздаль, где они властью сатаны перебили «старую чадь», обвинив ее в том, что она напустила порчу на урожай и тем вызвала голод. Князь Ярослав захватил и разогнал волшебников, казнив некоторых из них; в летописи приведены его слова: «Бог наводит [наказания] по грехом на куюждо землю гладом, или мором, ли ведром, ли иною казнью, а человек не весть ничтоже»[23]. Под 1071 годом снова находим пространный текст о волхвах[24]. В начале приведено предсказание одного из них о том, что Днепр потечет вспять и земли, в частности Русь и Греция, поменяются местами. Затем повествуется о нескольких волхвах, которые утверждали, что поклоняются Антихристу, и широко практиковали убийства знатных женщин, причем магическим способом извлекали из их тел зерно и рыбу. Волшебников казнил присланный великим князем воевода. Летописец отмечает, что лжепророки были изобличены тем, что не смогли предвидеть ожидавшей их судьбы, — мотив, известный и за пределами Руси[25]. Рассказано там и о новгородце, обратившемся к чудскому волхву за предсказанием будущего[26]; причем нужно было снять крест и оставить его вне жилища волхва, так как присутствие креста лишало служивших ему демонов магической силы. Приведены исторические примеры чудес, которые с помощью волшебства творили Симон Волхв[27], Куноп (Kynops)[28], Ианний и Иамврий (2 Тим 3:8)[29]. Во всех случаях присутствует мотив состязания в чудесной силе, в котором безбожные чародеи терпят поражение. Можно отметить, что почти во всех случаях служившие им магические силы описаны как демонические. Последний пример, зафиксированный летописцем, призван еще раз показать неспособность волхва предсказать собственную смерть от руки вопрошателя: князь Глеб убивает волхва топором, тем самым демонстрируя лживость его предсказаний[30].

С другой стороны, запись 1044 года в «Начальной летописи» свидетельствует, что киевские князья не обязательно и не всегда чуждались колдовства. Летописец утверждает, что полоцкий князь Всеслав был зачат с помощью волхвований и рожден с язвой («язвеном») на голове (некоторые исследователи полагают, что в данном случае слово «язвено» означает «сорочку»). Волхвы велели его матери сделать повязку на голове ребенка, и князь должен был носить ее всю жизнь; он так и поступил. Летописец комментирует явное обращение супруги князя к языческим чародеям и ношение ее сыном амулета в течение всей жизни и объясняет этим кровожадность князя[31]. Возможно, здесь мы имеем дело с ранним про-

явлением славянских преданий об упырях[32]. Более того, в «Слове о полку Игореве» (подлинность которого некоторыми учеными оспаривается) Всеславу приписана способность превращаться в волка или в лютого зверя (хотя, возможно, это чисто литературный образ). В позднейших народных верованиях русского и других народов это служило характерным признаком ведьм и колдунов.

Киевские князья по отношению к колдовству применяли то, что теперь называется двойным стандартом, и в этом ничем не отличались от своих учителей-византийцев. Из множества примеров укажу на три. Император Константин Багрянородный без тени сомнения советовал византийским императорам пользоваться гадательными книгами во время военных походов (см. гл. 14). Писатель начала IX века Никифор в своем «Бревиарии» повествует об ученом астрологе монахе Павле, который предсказал будущему императору Леонтию восшествие на престол (что и произошло в 695 году)[33]. Третий эпизод находим в автобиографическом сочинении Никифора Влеммида, ученого клирика XIII века. Никифор рассказывает о том, как человек из свиты императрицы хотел убить его, но не смог извлечь меч из ножен. Тогда придворный обвинил Влеммида в колдовстве; сам же автор объясняет этот случай божественным вмешательством[34]. Иными словами, оба считают, что оружие действительно не повиновалось хозяину и что причиной было действие сверхъестественных сил. Этот пример наглядно демонстрирует: черта, разделяющая магию и религию, могла смещаться в зависимости от незначительного изменения точки зрения.

Новые разновидности магии и гаданий, попавшие на Русь в качестве части византийского наследия, не были, как я указывал выше, учеными трактатами или греческими гороскопами, основанными на сложных вычислениях. Традиция неоплатоников, за редкими исключениями, также не оставила заметных следов в сознании русских. Однако христианство, через Библию и сочинения отцов церкви, принесло знакомство с теми народными взглядами на магию и гадания, которые были широко известны на Древнем Востоке и в античности. Христиане могли прочесть в книгах Ветхого и Нового заветов о колдовстве и волшебниках: Валааме, Аэндорской волшебнице (1 Книга Царств 28:7-25, 1 Книга Паралипоменон 10:13), Симоне Волхве. Агиографическая литература содержит примеры того, как волшебник стал епископом, а затем святым (св. Киприан Антиохийский, ок. 300 года); как крестное знамение спасло христианскую деву Юстину от попыток Киприана совратить

ее с помощью демонических сил[35]. В популярном «Житии св. Василия Великого» Псевдо-Амфилохия содержится рассказ о юноше, который по наущению волшебника заключил письменный договор с дьяволом, чтобы с его помощью склонить к супружеству молодую женщину и отвратить ее от пострижения в монахини («Чудо о прельщенном отроке»)[36].

Обращение в христианство привело славян к знакомству с народными приметами Древнего мира. Запись «Начальной летописи» 1064 года содержит развернутый текст о приметах. В нем описаны появление кометы («звезда превелика, луче имущее акы кровавы»); уродливый младенец, выловленный рыбаками с помощью сетей; явление померкнувшего солнца, а также последовавшие затем раздоры и кровопролитие. Автор сопоставляет эти знамения с кометами, видениями воинов в небе, рождением чудовищ, землетрясениями, говорящими ослами, необычным поведением птиц и проч., сведения о которых в качестве предвестников войны, голода и мора он почерпнул из Иосифа Флавия и византийских хронографов.

Параллельно с распространением христианства происходило знакомство с «византийским наследием», куда входило множество нехристианских суеверий народного характера: использование амулетов, гадание по грому и молнии, приметы, связанные с животными, предсказания по непроизвольным движениям (вздрагиваниям), вера в добрые и злые дни, библиомантия, языческие и псевдохристианские заговоры, гадание по игральным костям. Большинство из них, судя по сохранившимся текстам, являются поздними заимствованиями, пришедшими через посредство южных славян. Их распространителями были, скорее всего, церковники, поскольку известно, что восточнославянское и южнославянское духовенство практиковало гадания до весьма недавнего времени. Сказанное относится и к православным, и к католическим священнослужителям[37]. Ряд российских историков определяют народную религию на Руси термином «двоеверие», причем нередко рассматривают это явление как исключительно русское[38]. Иногда оно трактуется как сосуществование двух религиозных систем — христианства и язычества; в других случаях как сознательное одновременное принятие общиной христианства и язычества или же как синкретизм. Археологические материалы первых двух-трех веков после принятия христианства на Руси, в частности находки культового характера (амулеты), свидетельствуют о преобладании язычества над христианством на селе[39]. Несмотря на сложность вопроса, сле-

дует полагать, что в целом Русь мало отличалась в этом от остального христианского мира, как западного, так и восточного[40]. Отметим (хотя, возможно, это может показаться самоочевидным), что в настоящей книге приходится неоднократно повторять: очевидно, что магия и гадания на Руси, судя по дошедшим до нас текстам и предметам, восходят к периоду поздней античности через посредство Византии; столь же несомненно и то, что сходные идеи, заимствованные из того же источника, распространялись и по всей Западной Европе, как католической, так и протестантской, точно так же переплетаясь с официальной канонической религией. В то же время, имея в виду период Московской Руси, следует привести весьма уместное замечание Пола Бушковича, сделанное им в книге «Религия и общество в России»: в настоящее время не найдены источники, которые бы однозначно раскрывали верования и моральные ценности большей части сельского населения[41]. Иначе говоря, неизвестно, насколько создаваемая нами на основе доступных скудных исторических данных картина соответствует тому, во что на самом деле верили и что делали разные люди в разных местах и в разное время.

4. Письменная традиция

Русские летописи и церковные тексты, такие как списки отреченных книг, епископские послания и списки исповедальных вопросов, обрисовывают магические практики Древней Руси, однако информация в этих источниках не вполне достоверна и может ввести в заблуждение. Летописные свидетельства зачастую носят пристрастный, полемический оттенок; что же касается канонического права, то соответствующие тексты по большей части переведены с греческого и редко отражают реальную ситуацию среди славянского населения. И хотя по этим источникам можно составить первоначальное представление о предмете, мы не найдем в них магических или гадательных текстов. Их следует искать в рукописях энциклопедического характера, точнее, в сборниках-флорилегиях, наиболее ранними из которых в Киевской Руси стали два уже упоминавшихся «Изборника» Святослава. Через такие сборники проникали на Русь обрывки научных и псевдонаучных знаний эпохи античности.

Наиболее ярким проявлением этой традиции стала серия сборников, составленных в конце XIV — первой четверти XV века Ки-

риллом Белозерским и его последователями в основанном Кириллом монастыре.

Один рукописный сборник включает кроме текстов календарного и эсхатологического характера, повествующих о конце тысячелетия, наиболее ранние из известных на Руси медицинских текстов: «Галиново на Ипократа» и «Александр», которые трактуют о зачатии и эмбриологии. Возможно, они восходят к «Диоптре» Филиппа Пустынника или к использованному им источнику, где в форме диалога представлена концепция четырех стихий и темпераментов, макро- и микрокосма, частей тела; где даются рекомендации медицинского свойства и по вопросам питания для четырех времен года, а также рассуждения о зачатии и развитии человеческого зародыша. В сборник включен «лунник» с указанием затмений и фаз нарастающей и убывающей Луны, список добрых и злых часов дня, в которые рекомендуется сеять, сажать и обрезать растения, рубить деревья, резать скот, пускать кровь, стричь волосы и проч.; указаны и те дни, когда не следует предпринимать этих действий. В рукописи имеются статьи о длине и ширине Земли, о расстоянии от Земли до неба, об облаках, громе и молнии, о четырех морях, о реке, обтекающей Землю (Океане), и метеорах (падающих звездах)[42].

Традиция, заложенная в Кирилло-Белозерском монастыре, была продолжена в XV веке в сборниках Ефросина. В них нашли отражение те литературные произведения, которые хранились в монастырских библиотеках Севера в то время. Ефросин был монахом и переписчиком книг в Кирилло-Белозерском монастыре, в 1477 году — игуменом[43]. Ефросин, а также дипломат и государственный деятель Федор Курицын рассматриваются в научной литературе как российские носители тенденций эпохи Возрождения[44]. В личности Курицына, автора «Повести о Дракуле», черты ренессансной личности проявились более явственно; Ефросин же (не случайно дважды переписавший эту повесть) — типичный средневековый монах-энциклопедист, хотя и интересовавшийся экзотическими сюжетами. Переписанные им тексты включают полностью или в отрывках очень широкий круг литературы. С одной стороны, это канонические библейские книги, патристические, агиографические, церковно-учительные и исторические сочинения; с другой — несмотря на присутствие в его рукописях списков ложных и отреченных книг, мы находим в них множество произведений светской (в том числе запретной) литературы: «Роман об Александре», повести о Дракуле, Соломоне и Китоврасе, Стефаните и Ихнила-

те, Варлааме и Иоасафе, «Физиолог», «Галиново на Ипократа» (как в описанном выше сборнике Кирилла Белозерского), а также такие апокрифы, как «Никодимово евангелие», «Двенадцать снов царя Шахаиши», «Сказание о двенадцати пятницах», «Послание о неделе». Последние два текста позднее использовались в качестве амулетов (см. гл. 10). Переписывал Ефросин и гадательные тексты, такие как «О днях добрых и злых» и «Колядник» (греческий «Καλανδογιον»), где даются предсказания, исходя из того, на какой день недели приходится Рождество или первое январское новолуние. Интересно, что «Колядник» упоминается в списке запретных книг в той же самой рукописи[45].

5. Еврейские и восточные влияния

В конце XV — начале XVI века византийская энциклопедическая традиция пополнилась текстами из иных источников. Большая их часть связана с корпусом переводов с древнееврейского, которые, вероятно, были предприняты в Великом княжестве Литовском, скорее всего на территории современной Белоруссии. Эти переводы часто связывают с ересью «жидовствующих», которая распространялась в Новгороде и Москве на рубеже XV и XVI веков[46]. Среди текстов имеются два трактата по логике, причем один содержит раздел, посвященный метафизике, «О сфере» Сакробоско и «Шестокрыл» Эммануила Бонфиля. Первое сочинение посвящено астрономии и космографии, второе — календарным расчетам. С точки зрения распространенности и влияния, которое имели эти тексты на науку и магию, наиболее важен трактат Псевдо-Аристотеля «Тайная тайных». Чтобы не повторяться в следующих главах, а также поскольку здесь мы имеем дело с несколькими разновидностями магии и гаданий, я остановлюсь на нем подробнее.

Оригинал сочинения «Тайная тайных» — арабский текст IX или X века «Зеркало принцев», представляющий собой собрание рекомендаций, посвященных разнообразной тематике: от государственного управления до медицины и эзотерических знаний. Текст якобы написан Аристотелем для Александра Македонского[47]. Его древнерусская или, скорее, белорусско-украинская версия, переведенная трудным для понимания языком, опубликована М.Н. Сперанским в 1908 году[48]. Трактат переведен с древнееврейского оригинала[49] так называемой краткой редакции текста[50], вероятно, в

конце XV века в Великом княжестве Литовском. От оригинала он отличается еще более ярко выраженным энциклопедическим характером, поскольку в нем содержатся обширные дополнения, в том числе три медицинских текста Маймонида («О ядах», «О половом сношении», «Об астме»)[51], физиогномия из «Книги к Альманзору» Разеса, описание лечения коня Александра Великого Дуцифала (Буцефала)[52], а также «Жизнь Аристотеля» — сокращенный вариант его жизнеописания, составленного Диогеном Лаэртским[53]. Все дополнения, в ряде случаев за исключением последнего, известны по полным рукописям древнерусских текстов «Тайная тайных»; обычно они располагаются в одном порядке и с точки зрения лингвистических особенностей скорее всего являются частью единого древнееврейского текста, который лежит в основе древнерусской версии. Дополнения медицинского характера заимствованы из древнееврейского перевода с арабского, сделанного в семье ибн Тиббона; по терминологии и стилю они сходны с текстом «Тайная тайных», поэтому можно предположить, что последний также является переводом Тиббонидов, а не принадлежит аль-Харизи, как считалось до относительно недавнего времени[54]. Совокупность наблюдений, на которые я указывал в других работах, дает основания предполагать, что древнерусский перевод был сделан до 1489 года. Обстоятельства, сопутствовавшие переводу, его вероятная связь с ересью «жидовствующих», связь с другими текстами этого времени, также скорее всего переведенными с древнееврейского, все еще являются предметом споров и требуют дальнейших исследований[55]. «Тайная тайных» замечательна не только тем, что русского читателя привлекало в нем упоминание легендарного Александра Македонского; в этом произведении также содержались аргументация в защиту астрологии, специальная ономантическая таблица для предсказания исхода поединков и военных столкновений, древнейший русский алхимический текст, описание магических свойств драгоценных камней и волшебных талисманов и два сочинения по физиогномии. «Тайная тайных» даже могла претендовать на известный интеллектуальный уровень по европейским стандартам — еще всего лишь один перевод древнееврейской версии «Тайная тайных» на латынь был опубликован Алессандро Ахиллини (четыре издания: 1501, 1516, 1520 и 1528 годов). Этим переводом, в свою очередь, пользовался Франческо Сторелла в аннотированном «критическом» издании сочинений Аристотеля 1555 года, которое стало последней публикацией трактата на латыни. В дальнейшем

«Тайная тайных» была окончательно исключена из ренессансного Аристотелева канона и вытеснена в сферу популярной литературы, менее взыскательной к философскому содержанию[56].

Кратко отмечу, что по поводу переводов с древнееврейского среди специалистов существуют значительные расхождения. В 1903 году А.И. Соболевский отнес их к «литературе жидовствующих»[57]; в 1955 году в книге Н.А. Казаковой и Я.С. Лурье «Антифеодальные еретические движения» эта точка зрения была оспорена (см. гл. 4). Сомнению подвергалось само существование подобного еретического корпуса сочинений, их стали оценивать как тексты, распространявшиеся в гуманистически настроенных кругах Юго-Западной Руси. (Последний термин использовался для политически корректного обозначения белорусских и украинских земель Великого княжества Литовского.) В 1984 году Я.С. Лурье подытожил суть расхождений по этому дискуссионному вопросу и сформулировал свою позицию: хотя многие обвиняемые в ереси «жидовствующих», вероятно, могли использовать некоторые из этих сочинений, нет никаких доказательств, что они были переведены причастными к ереси и что вообще имеется какая-либо связь между этими переводами и еретическим движением[58]. Интерес к эзотерическим учениям, отметим, не является исключительной чертой гуманизма. Все тексты, условно связываемые с «жидовствующими», несомненно, были бы с презрением отвергнуты западноевропейскими гуманистами как средневековые. К сожалению, в новейшем российском обзоре в области средневековой русской философии тонкости этого противоречия просто обойдены. При этом рассматриваемые сочинения снова приписываются «жидовствующим», причем не приведено никаких новых данных или аргументов. Еретики при этом получили более безобидное название «московских антитринитариев»; указано, что они якобы использовали вышеназванные тексты для распространения «свободомыслия», «рационалистических», «скептических» и «гуманистических» взглядов[59]. Вместе с тем бесспорно, что «Шестокрыл», несомненно относящийся к этой группе текстов, несколько раз настойчиво упоминается именно в связи с еретиками-«жидовствующими». В постановлениях Стоглавого собора 1551 года эта книга, наряду с некоторыми другими, упоминается как еретическая.

Конечно, связь обсуждаемых текстов с ересью в основном постулируется логически, но совершенно невозможно отрицать большую вероятность того, что существовала реальная связь между от-

дельными переводами с древнееврейского (часть из которых уверенно датируется концом XV века), образующими единый блок[60]. Все они были созданы в сефардской среде, используют общую терминологию, являются произведениями интеллектуального творчества, очевидно восходящими к единому источнику, и появляются внезапно, не имея предшественников и последователей, в среде, где заметное влияние еврейской культуры никак иначе не проявляется. Нельзя сказать, что в Великом княжестве Литовском не было крупных еврейских общин, но дело в том, что в литературе Московии, Белоруссии или Украины нет почти никаких других свидетельств еврейского влияния[61].

Конечно, совсем не обязательно поддерживать исключительно ту или иную точку зрения, противопоставляя связь этих текстов с еретиками или кружками гуманистов. Отмечено, что владельцами рукописей «Тайная тайных» на древнееврейском языке часто были врачи-евреи, причем эти рукописи могли включать и иные тексты медицинского и этического характера[62]. Само сочинение «Тайная тайных» содержит элементы как научной, так и магической медицины, например физиогномику, лечебник с пищевыми рекомендациями на четыре времени года, разделы, посвященные целебным свойствам драгоценных камней и их использованию в качестве талисманов. В древнерусском тексте сочинения имеется еще один раздел по физиогномике[63], заимствованный из второго трактата Разеса «Книга к Альманзору», который на латинском Западе был текстуально связан с медицинскими афоризмами Маймонида[64]. Ясно, что все перечисленные тексты, включая Маймонида, были включены в седьмую книгу краткой редакции «Тайная тайных»[65] в восьми книгах на древнееврейском и представляли собой нечто вроде компендиума медицинских знаний[66]. Создание еврейского оригинала сборника, конечно, нельзя приписать ни средневековым еретикам-«жидовствующим», ни передовым «антифеодальным гуманистам и рационалистам»; вероятно, первоначально он принадлежал обыкновенному врачу-еврею. Вместе с тем именно через «Тайная тайных» Московия ознакомилась с пережитками герметической философии и неоплатонизмом западноевропейской «высокой магии» эпохи Возрождения.

Поскольку в Московии, в частности в Новгороде, в конце XV века евреев, скорее всего, было очень мало, нетрудно прийти к заключению, что такая литература, включая даже тексты сефардского происхождения, появилась в еврейских общинах Великого

княжества Литовского или Польши. Именно сюда в поисках убежища прибывали в это время из Испании через Италию евреи — врачи и аптекари[67]. Ясно, что эти политические беженцы и религиозные диссиденты легко могли привнести в Московию иноземные научные и медицинские знания и опыт. Это вполне могло стать причиной появления рассматриваемых переводов.

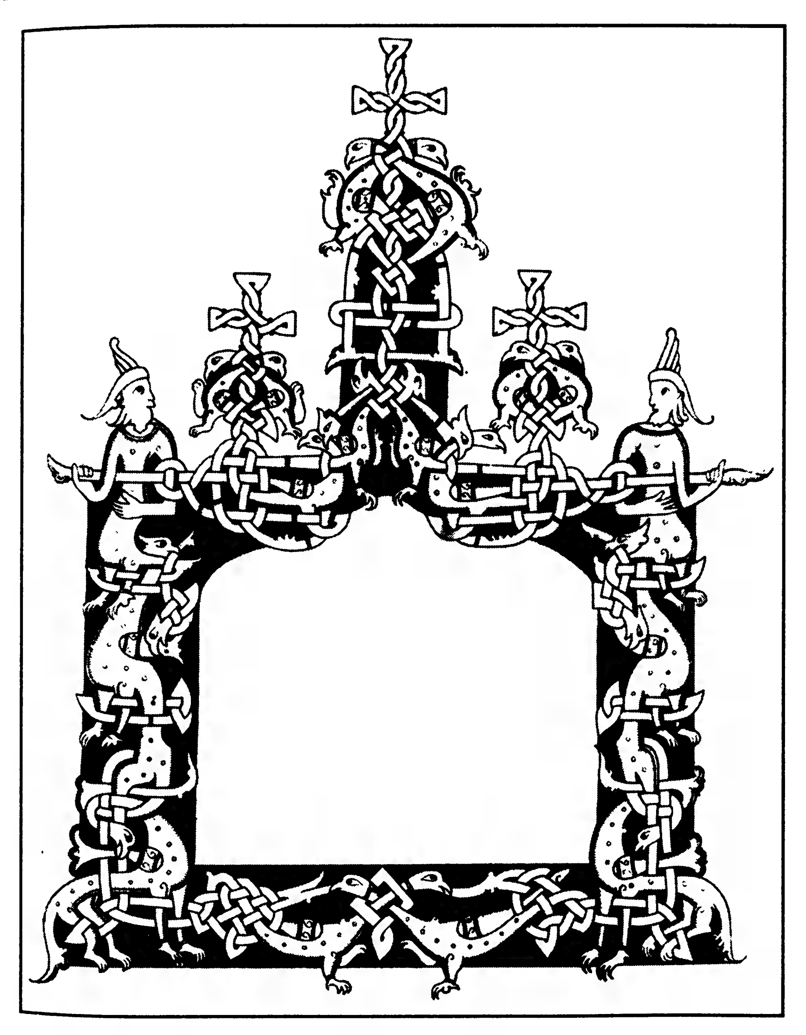
Второй сборник магических и гадательных текстов был открыт недавно. Судя по его содержанию и некоторым упоминаемым именам (например, Шмоил), в основе сборника лежит еврейский источник, а составителем русского сборника был священник или представитель администрации Пскова по имени Иван Рыков (XVI век). Рукопись найдена в единственном экземпляре, что свидетельствует о меньшей популярности этих текстов, нежели текста «Тайная тайных». Тем не менее рукопись имеет огромное значение, позволяя судить о том, насколько высоким был в Московии уровень интереса к эзотерическому знанию. Существенно, что духовные власти этот сборник знали и сурово его преследовали. Поскольку текст в основном связан с геомантией, он подробно рассматривается в гл. 12.

6. «Стоглав» и «Домострой»

Обличения магических действий, списки исповедальных вопросов и списки «истинных и ложных» книг могли представлять собой общие места или были просто фрагментами, перекочевавшими из более ранних греческих христианских сочинений. Однако не всегда дело обстояло именно так. Какого рода магические тексты и практики были известны в Московии XVI века и насколько они были распространены, сколь велика была озабоченность церкви этими проблемами — об этом можно составить представление по двум сочинениям — «Стоглаву» и «Домострою»[68].

Первое сочинение представляет собой постановления церковного собора, созванного в Москве в 1551 году. Работу собора возглавлял митрополит Макарий, но инициатива по его проведению принадлежала царю Ивану IV Грозному. Текст состоит из вопросов, которые царь задавал по поводу суеверий, нечестивых обрядов, нововведений и злоупотреблений в церковных кругах, и соборных ответов и постановлений высших иерархов. Текст производит странное впечатление. Он не похож на другие русские церковные

постановления, его построение хаотично. Однако подлинность документа сомнений не вызывает[69]. Именно на него начиная с XVII века в основном опирались старообрядцы, защищая свои взгляды, в частности, по поводу формы креста или бритья бороды.



Заставка из русской рукописи XIV в. Смешение элементов народной мифологии с христианством. Пролог, РНБ, Погод., 59, л. 1 об.

Среди вопросов и ответов, помещенных в «Стоглаве», есть несколько касающихся магии. Перечисляю их в том порядке, как они расположены в тексте.

Глава 5, вопрос 11. О просвирнях. Они обвиняются в том, что продают просфоры легковерным людям, желающим помолиться за упокой или о здравии, причем просвирни якобы произносят заклинания над просфорой, называя имя заказчика «как чудские волхвы» (см. сноску 26). Соборный ответ (глава 8) гласит, что просвирни должны только творить над просфорой крестное знамение и читать молитву Иисусову, тогда как все другие действия строго запрещаются под угрозой отлучения. В главе 12 этот запрет повторен и дополнен другим: не помещать на церковный престол ничего, кроме креста, Евангелия, священных сосудов и иных священных предметов.

Глава 36. В рекомендации собора по поводу воспитания детей процитировано Первое послание Павла к Коринфянам (6:9-10) о тех, кто не войдет в Царство небесное. Список прегрешений, приведенный в Писании (сексуальные отклонения, пьянство и воровство), расширен за счет упоминания чародеев (которые упомянуты в аналогичном списке Апокалипсиса 21:8; см. также Послание к Галатам 5:20).

Глава 41, вопрос и ответ 2. Иногда простые люди приносят «сорочку» новорожденного («дети родятся в сорочках, и те сорочки приносят...») к священнику и просят поместить ее на престол на шесть недель. Священникам запрещается делать это под угрозой запрета служения.

Глава 41, вопрос и ответ 3. Люди приносят мыло на обряд освящения церкви и просят оставить его на престоле на шесть недель. (Мылу приписывалась магическая сила отвращать вредоносную магию, в особенности сильным действием обладало то мыло, которое использовали при мытье в бане перед венчанием или для обмывания мертвеца, о чем постоянно упоминает «Стоглав» в гл. 7, 8, 9.)

Глава 41, вопрос и ответ 17. «Да в нашем же православии тяжутца (судятся) нецыи ж неправо и поклепав (оклеветав противника) крест целуют или образ святых, на поле бьются (имеется в виду судебный поединок — "божий суд") и кровь проливают, и в те поры волхвы и чародейники от бесовских научении пособие им творят: кудес бьют и во "Аристотелевы врата" и в "Рафли"[70] смотрят, и по звездам и по планитам гадают и смотрят (благоприятных) дней и часов[71]... и на те чарования надеяся поклепца (клеветник) и ябед-

ник не миритца и крест целуют и поклепав убивают». Участники собора отвечают, что все это — языческие («еллинские») обычаи и ересь, подлежащие полному осуждению и искоренению; царю следует объявить об этом постановлении во всех городах царства и жестоко наказывать ослушников, церковь же должна подвергать их отлучению. Юридические (а не богословские или этические) аргументы против магии несколько необычны; очевидно, они отражают беспокойство Ивана IV по этому поводу; судебные поединки сторон (или их наемников) были в России того времени обычным явлением. Обвинения, выдвигаемые царем, если они имели реальные основания, служат единственным свидетельством использования указанных гадательных текстов в практической жизни, а также являются ранним указанием на применение астрологии.

Глава 41, вопрос 22. Здесь перечислены «злые ереси»: такие магические или гадательные сочинения и обычаи, как «Рафли» [72], «Шестокрыл», «Воронограй» [73], «Остромомии», «Зодии», «Алманах», «Звездочетьи», «Аристотель», «Аристотелевы Врата»[74] и «иныя составы мудрости еретическия». Члены собора снова отвечают, что царю надлежит все это подвергать осуждению и наказанию во всех землях своей державы, церковь же должна осуждать эти «ереси» самым строгим образом.

Здесь мы снова имеем дело с открытым утверждением связи ереси, магии, язычества с дьяволом, обоснованным авторитетом отцов церкви. Ни в этой статье, ни в других смертная казнь не упоминается.

Глава 41, вопрос и ответ 23. В Троицкую субботу люди приходят на кладбища и причитают, а скоморохи пляшут и поют сатанинские песни. Эти обычаи осуждаются.

Глава 41, вопрос и ответ 24. В канун Иванова дня, Рождества и Крещения люди собираются ночью, пляшут и поют сатанинские песни, купаются в реке. Члены собора обращаются к царю с рекомендацией: приказать священникам во всех городах и селах, чтобы они предостерегали паству от следования этим эллинским дьявольским обрядам.

Глава 41, вопрос и ответ 26. В четверг на Страстной неделе люди жгут солому и призывают мертвых, а невежественные священники ставят под престол соль и хранят ее до седьмого четверга после Пасхи, после чего эта соль применяется как лекарство для людей и скота. Собор отвечает, что это эллинский соблазн и ересь и что каждый виновный в этом священник должен быть лишен сана.

Действительно, вопрос о тех, кто с магическими целями стремится помещать предметы нелитургического назначения на престол (трижды обсуждаемый «Стоглавом»), восходит к раннехристианской эпохе: такой запрет имеется в «Апостольском каноне» IV века (Constitutio sanctorum apostolorum. M.G. I. 995—1156).

Глава 63 текстуально восходит к церковному уставу великого князя Владимира конца X века, в котором определяется юрисдикция церковного суда по вопросам брачного и семейного права, сексуальных отклонений, магических обрядов, богохульства, святотатства, оскорбления церкви. В ней также определены категории населения и учреждения, подлежащие церковной юрисдикции: все духовенство и церковные наемные работники, освобожденные холопы, вдовы, странники, слепые и хромые, а также монастыри, больницы, богадельни и странноприимные дома.

В главе 93 сделана ссылка на 61 и 62 постановления VI Вселенского собора (III Константинопольского, 680—681 гг.), запрещающие обращаться к колдунам и осуждающие языческие обычаи греков. В комментариях «Стоглава» эти запреты распространяются также на практику вождения медведей, составления гороскопов и на игры вообще. Глава заканчивается утверждением, что всякое чародейство запрещено Богом (Левит 19:26-31; 20:27; Второзаконие 18:10-11), поскольку подразумевает служение дьяволу.

«Домострой» — это руководство по ведению семейных дел, домашнего хозяйства и правилам поведения, адресованное, по-видимому, боярству, мелкому дворянству и богатому купечеству. Его авторство окончательно не установлено; возник он, скорее всего, в конце XV века, а позднейшая редакция XVI века принадлежит Сильвестру, влиятельному протопопу Благовещенского собора Московского Кремля, духовнику царя Ивана Грозного. Автор знаком с торговлей и ведением дел в крупном процветающем хозяйстве со множеством слуг. Произведение существует в нескольких различных редакциях, содержит вставки из других сочинений, в частности советы удерживать женщин, принадлежащих к дому, от общения с сельскими колдунами обоего пола[75]. Приводится и список грехов безбожных людей. В нем упоминаются чревоугодие, запретные формы сексуального общения, колдовские тексты и обычаи. Список включает те же магические тексты и обряды, которые приведены в «Стоглаве»[76]: произнесение заговоров и колдовство, ношение амулетов («наузов»), астрология, «Рафли»[77], альманахи[78], чернокнижье, вороноград[79], «Шестокрыл»[80], громовые

стрелы и топорки[81], «усовники»[82], «днокамение»[83], кости волшебные[84]. «Домострой» предписывает переносить со смирением болезни и неудачи, которые являются Божьим наказанием за грехи, а не призывать колдунов, причем перечисляет пять их разновидностей: чародеи, кудесники, волхвы, мечетники, зелейники[85]. Возможно, в «Домострое» помещена цитата из «Стоглава», поскольку имеется ссылка на конкретные положения канонического права, осуждающие колдунов: статья 6 VI Вселенского собора (681—683), статья 24 Анкирского собора (314—315), 61 и 11 статьи Трулльского собора (который представлял собой продолжение VI Вселенского собора), статья 72 из канонов Василия Великого. Несколько раз в «Домострое» выражается беспокойство о том, чтобы женщины, живущие в доме, не заводили знакомств с колдунами и сами не занимались магией, причем в случае нарушения этого правила предусматривается наказание жены мужем в доме — так этот вопрос решался и в ранних сводах русских законов.

Ниже будет показано, что многие обвинения, приводимые в разбираемых текстах, относились к области народной магии или языческих пережитков, другие — к магическим объектам, а некоторые — к «ученой» магии или текстам греческого, древнееврейского, арабского и латинского происхождения. Неясность, присутствующая в описании текстов, позволяет предполагать, что не все они были известны иерархам — участникам Стоглавого собора или автору «Домостроя». То же относится и к разнообразным спискам «книг истинных и ложных», которые бытовали на Руси начиная с киевского периода до сравнительно позднего времени[86]. Связь колдовства с прегрешениями сексуального характера обычна также и для западноевропейских пенитенциариев.

7. Западные влияния

Описанное в предыдущем разделе еврейское влияние можно считать одновременно и восточным, и западным, поскольку все древнееврейские тексты проникали из сефардской общины в Испании, безотносительно к тому, были они связаны с ересью «жидовствующих» или нет.

Кроме того, существовало влияние однозначно западное по своим истокам; оно включало тексты, переводившиеся с латыни, а позже — с западноевропейских языков. И подобно тому как в

Киевскую Русь византийские магические тексты и обряды в основном проникали через духовенство, так и появление западных оккультных наук в Московии происходило с участием ее правителей. Несомненно, интерес верхушки общества к этой области знаний в какой-то степени делал магию допустимой в глазах большей части рядового населения, кроме настроенных наиболее критически. Достаточно образованных и независимых во взглядах людей среди рядового населения было чрезвычайно мало. Мы знаем главным образом князя Курбского, обличавшего в XVI веке Ивана Грозного, или непреклонных и прямодушных представителей духовенства, таких как протопоп Аввакум — один из вождей движения староверов в XVII веке[87].

В XV веке московские великие князья стали призывать на службу придворных врачей из Западной Европы. Один из них известен под несколькими именами: Николай Булев (Бюлов), Николай Любчанин, Николай Немчин; он был также специалистом в астрономии и астрологии и, возможно, участвовал в календарных вычислениях, проводившихся в конце XV века. Считается, что он ввел в обращение популярное сочинение медицинского характера «Hortus sanitatis», где содержалась информация о магических свойствах камней и применении астрологии в медицине. Русская версия сочинения содержит также разделы из «Тайная тайных». Его интерес к астрологии мог обусловить появление русского перевода «Нового альманаха» Иоганна Штёффлера, по которому русские познакомились с астрологией ал-Кабиси[88].

При дворе Ивана III медицинской практикой занимался врач еврейского происхождения («мистр Леон, жидовин») из Венеции, казненный за неудачное лечение сына великого князя. В течение двух столетий все правители Московии начиная с Василия III, у которого служил врачом Николай Булев, и до Петра Великого включительно, по всей вероятности, проявляли некоторый интерес к магии, алхимии или астрологии (иногда и ко всем трем); по крайней мере, в их адрес звучали такие обвинения[89]. Считалось, что все прибывавшие в это время в Москву медики должны были быть и знатоками алхимии и астрологии. И хотя некоторых ожидал печальный конец (в том числе известны две такие жертвы в XV веке) от рук разочарованных властителей или разъяренной толпы, обвинявшей их в чародействе, иноземные врачи продолжали приезжать на службу. Причем не всегда это были искатели приключений, среди них есть и ученые с именем (более подробно этот сюжет осве-

щается в гл. 2.4, 13.4 и 15.5). Иногда на царскую службу приглашали не врачей, а известных алхимиков и астрономов. Пожалуй, наиболее известен доктор Джон Ди (John Dee), который пользовался репутацией мага в царствование английской королевы Елизаветы I и отверг приглашение и предложенное ему огромное жалованье. Адам Олеарий, образованный голштинский дипломат, провел в Москве долгое время между 1634 и 1643 годами. Он знал, что жители Московии считают астрономию и астрологию колдовством, и когда возникли слухи о приезде ко двору колдуна, понял, что имеется в виду он сам. Олеарий отказался от предложения стать придворным астрономом. Среди прочего он неблагоразумно устроил камеру-обскуру, причем показанные им движущиеся фигуры были приняты русским «канцлером» за колдовство, тем более что они оказались перевернутыми вниз головой[90].

Новый интерес, который проявляли властители Московии к западноевропейскому искусству магии, вместе с их постоянным интересом (и опасениями) по отношению к традиционному русскому колдовству показывает, что уже в этот период начался процесс разделения культуры, достигший апогея в XVIII веке. С одной стороны, существовали тексты, обычаи и верования заимствованного, экзотического характера, иногда смешанные с положительным научным знанием; они довольно активно циркулировали в придворных и правительственных кругах, и их можно отнести к «высокой» культуре, независимо от статуса их источников на Западе. С другой стороны, «низовая» культура народной магии и медицины, дополняемая древней византийской письменной традицией и небольшими текстами гадательного характера, продолжала существовать в виде монастырских и старообрядческих сборников[91]. Этот пласт знаний был общим для всех слоев общества. Так, царь Алексей Михайлович направил чиновника искать в доме умершей колдуньи корни, травы, камни и записи заговоров, которыми она помогала охранять больных от порчи[92]. Подобно западноевропейским правителям, русские цари позволяли себе заниматься тем, против чего издавали законы, грозившие подданным суровыми карами.

Культурный раскол был только началом процесса. В XVII веке в умах большинства европейцев религиозная вера уживалась с предрассудками, научными знаниями и магией. Правда, эти категории различались; причем оценка их несовместимости могла не возникать, однако на всех социальных уровнях вполне возможны

были и столкновения на этой почве. Московия не была исключением. Во второй половине XVII века Алексей Михайлович приказывал собирать волшебные травы в день летнего солнцестояния (Иванов день); в его Коломенском дворце потолки расписали астрономическими композициями[93]; на крыше была установлена армиллярная сфера, а сам он настолько интересовался астрологией, что заказывал переводы зарубежных альманахов. В период регентства царевны Софьи (1682—1689) при дворе продолжал расти интерес к магии и астрологии (возможно, временный характер ее правления обострил этот процесс).

Рост западноевропейского влияния на Московию достиг апогея в царствование Петра I (1682—1725), горячего сторонника почти всего западного, в особенности в области военной и гражданской технологии, в системе управления и насаждении новых нравов. Практический характер нововведений Петра принадлежал более эпохе Просвещения, нежели XVII веку; царь, как и его двор, едва ли проявлял такой же интерес к оккультизму, как его отец царь Алексей или его сестра царевна Софья. Вместе с тем выдвигались обвинения в колдовских умыслах против жизни Петра. Как и последующие правители России, он чувствовал себя обязанным издавать указы против колдовства и магии (см. гл. 16), но у нас нет достаточных оснований, чтобы утверждать, будто эти сюжеты означали для него нечто большее, чем нарушение правопорядка или проявление недовольства. Несмотря на то что распространившиеся при Петре пародии на богослужение вызывают ряд вопросов подобного рода (см. гл. 2), едва ли «оккультные» интересы царя выходили за рамки тайных лож раннего масонства; да и эти указания весьма туманны и скорее говорят о пристрастии к разгульным сборищам[94]. Ни один из последующих правителей России, вплоть до Николая II, не выказывал особого интереса к магии и оккультизму (хотя Екатерина II и считала нужным издавать законы, направленные против подобных явлений, а Александр I увлекался модными течениями западного мистицизма). Последний монарх из династии Романовых был одно время мартинистом и принимал при дворе представителей оккультизма, наиболее известным из которых был Папюс (Жерар д'Анкосс)[95]. Сам царь и его супруга подпали под роковые чары Григория Распутина, человека, по существу соответствовавшего традиционным русским представлениям о колдуне.

Действительно, оставляя в стороне временные вспышки моды на оккультизм, разнообразные виды альтернативной медицины и пережитки экзотических культов — все, что время от времени захватывает европейцев и американцев, — Россия после Петра двигалась по западному пути культурного развития. В «высокой» культуре не оставалось места для магии (хотя существовала мода на оккультизм в среде масонов, розенкрейцеров и мартинистов XVIII и XIX веков; спиритизм вошел в моду со второй половины XIX века; известны также претендовавшие на роль магов личности, вроде Г.И. Гурджиева и Е.П. Блаватской, и их приверженцы-оккультисты конца XIX — начала XX века). Большинство разновидностей магии и гаданий, которым посвящена эта книга, превратилось в элементы «низкой» культуры необразованных слоев, развлечение для буржуа или даже в детские игры. В заключение следует отметить, что определения «высокая» и «низкая», используемые здесь и далее, следует понимать очень широко и условно. Противопоставления вроде «высокий/низкий», «ученый/народный» всегда достаточно рискованны и могут быть неправильно поняты теми, кто рассматривает русскую культурную историю с позиций современного западноевропейского модернизма[96].

---

[1] См.: *Iorga.* Byzance après Byzance. *Obolensky.* The Byzantine Commonwealth. На самом деле Н. Иорга писал о Молдавии и Валахии.

[2] О том, что это означало на практике, см. в: *Thomson.* «Sensus» or «proprietas verborum».

[3] И.П. Еремин (*Еремин.* Литература Древней Руси. С. 12) указал, что все переводы с греческого — это тексты религиозного характера, созданные между IV и VI веками. Ф. Томсон позже продемонстрировал, что круг этих произведений весьма ограничен: *Thomson.* The Nature of the Reception.

[4] *Lemerle.* Le Premier Humanisme byzantin. См. также рецензию И. Шевченко в American Historical Review (79, 1974, с. 1531—1535).

[5] Авторитетную версию данной проблемы и библиографию см. в: *Ševčenko.* Remarks on the Diffusion. На территории Болгарии см. тексты на старом церковнославянском: *Кристанов и Дуйчев.* Естествознанието. Последние исследования см. в: *Чолова.* Естественонаучните знания.

[6] Д. Оболенский обращает внимание на тот факт, что в XIV веке значительное место имело сосуществование греков, южных славян и русских в монастырских центрах на Афоне, в Константинополе, Фессалониках и на Северных Балканах (Парория и Килифарево). См.: *Obolensky.* Late Byzantine Culture and the Slavs. P. 8—9.

[7] Термины «научный», «околонаучный», «псевдонаучный» — это, конечно, анахронизм, как в лингвистической области, так и в сфере исторической таксономии знания. Я использую их из соображений удобства в тех случаях, когда отсутствует подходящая альтернатива.

[8] Характеристика предложена К. Фогел (*Vogel*) в: Cambridge Medieval History. Vol. 4. Pt. 2. Ch. 28; а также З.Г. Самодуровой в: *Самодурова.* К вопросу о характере источников.

[9] *Grmek.* Les Sciences. P. 6.

[10] Свидетельства и аргументы по вопросу о масштабах использования греческого языка в Киевской Руси представлены в серьезной книге: *Franklin.* Greek in Kievan Rus.

[11] *Kieckhefer.* Magic in the Middle Ages. P. 17.

[12] Краткое англоязычное описание см. в: *Obolensky.* The Byzantine Commonwealth. P. 466—473. Последние работы см. в: Da Roma alla Terza Roma: Studi e documenti (доклады периодической конференции, публикуемые нерегулярно под разными выходными данными примерно с 1983 года) и *Успенский.* Восприятие истории (с развернутой аннотацией).

[13] Официальное название страны в настоящее время — Беларусь, но я использую традиционное словоупотребление: Белоруссия, белорусский.

[14] *Picchio.* A proposito della Slavia ortodossa. P. 105—127.

[15] Псковские летописи. С. 262. Отрывок посвящен описанию влиятельности Елисея Бомелия при дворе Ивана Грозного (см. гл. 13.4).

[16] ERE. Vol. 3. Col. 465a.

[17] Наиболее полный обзор истории магии у восточных славян см. в необходимой, хотя и устаревшей, работе: *Mansikka.* Der Religion der Ostslaven. Полезна (правда, тоже устаревшая) Encyclopedia of Religion and Ethics, s.v.: *Demons and Spirits (Slavic)* V.J. Mansikka; *Divination (Litu-Slavic)* O. Schrader; *Charms and Amulets (Slavic)* O. Schrader; *Magic (Slavic)* L.A. Magnus (последняя статья слишком коротка и не очень содержательна). См. также главу 2.1 и 2.2 настоящей книги, где по мере необходимости приводятся ссылки на специальные исследования.

[18] См. гл. 11.10.1.

[19] Текст см.: ПСРЛ. Т. 1. С. 17.

[20] Текст см.: Там же. С. 38, 39.

[21] Данный мотив имеет широкие параллели, для него находят как скандинавские, так и турецко-византийские источники. См.: The Russian Primary Chronicle. P. 224. Ch. 40; а также обзор мнений в: *Oinas.* Folklore and History. P. 31—47 (32—33).

[22] О том, каким образом этот рассказ (с уточнениями экзегетического характера) попал из хроники Иоанна Малалы в текст Георгия Амартола, а оттуда, в плохом переводе, в «Начальную летопись», где получил совершенно иное значение, чем в первоначальном тексте Малалы, см. в: *Franklin.* The Reception of Byzantine Culture. P. 386—388.

[23] ПСРЛ. Т. 1. С. 148.

[24] Там же. С. 174—181. Подробно об этой части летописи и ее значении в ранней истории религии на Руси см. в: *Faccani.* Jan' Vyšatič e l'«anno dei maghi».

[25] Он приводится в западноевропейской средневековой литературе. См.: *Tubach.* Index Exemplorum. № 404. Максим Грек в XVI веке использовал тот же аргумент в полемическом сочинении против астролога Николая Булева (Бюлова) (см. на с. XX этой главы).

[26] «Чудью» называли преимущественно финские народы, населявшие Север Европейской России, а затем — легендарный народ, которому принадлежали курганы на территории Сибири. Хотя этимологическая связь этнонима со словом «чудо» скорее всего отсутствует, несомненно, что в народной этимологии его смысл ассоциировался с широко распространенным мнением европейцев о финнах как обладателях магических способностей.

[27] Происхождение термина «симония» связано с преданием о том, что Симон Волхв пытался купить дары Святого Духа (способность творить чудеса) у апостолов (Деян., 8:18-21) и погиб, пытаясь полететь и тем самым доказать превосходство своих магических способностей над духовной властью св. Петра. См.: *James.* Apocryphal New Testament. P. 331—332 (*Acta Petri*).

[28] Волшебник на острове Патмос, изобличенный апостолом Иоанном, превратившим его в камень. См.: *James.* Apocryphal New Testament. P 90 ff (*Acta Ioannis*).

[29] Жрецы фараона, состязавшиеся с Моисеем в магии. Событие описано в Исх 7, но имена жрецов приводятся только в 2 Тим 3:8. Ианний назван также в перечне магов в «Апологии» Апулея (*Apuleius.* Works. P. 336) и в «Естественной истории» Плиния (*Pliny.* Naturalis historia. XXX, 2, 11). Интересно, что имена этих двух кудесников в послании к князю А.М. Курбскому приводит Иван Грозный (они попали туда в составе цитаты из вышеупомянутого новозаветного текста), возможно, проявлявший интерес к магии. См.: *Fennell.* The Correspondence between Prince A.M. Kurbsky and Tsar Ivan IV. P. 44—45 (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 21, 58, 70).

[30] ПСРЛ. Т. 1. С. 181. Об этом, а также о «состязании в предсказаниях» см.: *Franklin.* The Reception of Byzantine Culture. P. 391.

[31] ПСРЛ. Т. 1. С. 155. В тексте «язвено»; перевод Кросса «сорочка» правдоподобен и широко принят, но не бесспорен.

[32] Связь рождения в «сорочке» с вампиризмом рассматривается в: *Barber.* Vampires. P. 31.

[33] *Nikephoras Blemmydes.* Breviarium. P. 95. К. Манго (*Mango*) переводит греческое «αστρονομος» как «астроном»; в средневековых текстах этот термин чаще означает «астролог», если для того времени вообще можно говорить о различии двух понятий.

[34] См.: *Nikephoras Blemmydes.* A Partial Account P. 84.

[35] См.: Великие Четьи минеи на 2 октября. Киприан впоследствии стал епископом карфагенским, а Юстина — игуменьей. Эта вызывающая сомнения история пользовалась популярностью и на Западе, и на Востоке. Имеются сведения о том, что оба они вместе приняли мученическую смерть во времена гонений Диоклетиана; на фреске XIV века в церкви Зартгейма (Южный Тироль) они изображены нагими в одном кипящем котле (см.: *Gruber.* Südtiroler Heilgenhimmel. P. 83. Pl. 148). Католическая церковь праздновала память Юстины и Киприана 25 сентября, см.: Catholic Encyclopedia (1907). В 1968 году Ватикан исключил их из перечня святых. Существует обширный текст эротического характера, приписываемый Киприану (см.: Ancient Christian Magic.

P. 153—158). В приписываемом Роджеру Бэкону труде «De nigromancia» описан сложный способ освящения магического круга, в котором предусмотрено, что священник должен отслужить мессу св. Киприану (см.: *Bacon.* De nigromacia of Roger Bacon. I. 4—6. P. 13—26).

[36] Рассказ известен в церковнославянской версии с XII века, существовал, возможно, и в XI. Об истории и литературной судьбе этого рассказа на Руси см.: *Cleminson.* The Miracle «De juvene qui Christum negaverat».

[37] Священники и монахи неоднократно подвергались обвинениям в колдовстве и предсказаниях будущего в России XVII и XVIII веков. И.И. Дубасов даже утверждает, что в XVII веке среди клириков встречались волхвы (*Дубасов.* Очерки тамбовского быта. С. 663). Представители клира могли выступать в роли переписчиков магических текстов. В этом смысле Россия не была исключением. В Хорватии XVIII века священники продавали свитки-талисманы, излечивавшие болезнь или предохранявшие от нее, см.: *Fortis.* Travels in Dalmatia. P. 63. Видимо, об этом явлении рассказывает и Т. Вуканович, когда пишет, что в районе Дубровника священники дают благословение в запечатанной грамоте для защиты от ведьм, см.: *Vukanovič.* Witchcraft. № 2. P. 226. О занятиях духовенства («особенно его низшего слоя») черной магией на Западе в Средние века см.: *Kieckhefer.* Forbidden Rites. C. 4; *Idem.* Magic in the Middle Ages. P. 153—156. Кит Томас приводит многочисленные примеры использования английским (католическим и англиканским) духовенством XV—XVII веков магии и астрологии, вплоть до издания альманахов (*Thomas.* Religion and the Decline of Magic. P. 274, 379 ff.). Обвинения против клириков в Германии XVI—XVII веков см. в: *Schwillus.* Kleriker im Hexenprozess.

[38] Примером своевременного и качественного исследования этого явления можно считать статью: *Levin.* Dvoeverie and Popular Religion.

[39] См: *Крянев, Павлова.* Двоеверие на Руси. С. 364—365.

[40] Подобная ситуация существовала в Греции, о чем писал Дж. Лоусон, см.: *Lawson.* Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. P. 47. Более поздние исследования Греции и, в частности, Балкан показали бытование верований, весьма сходных с русскими, в некоторых случаях даже идентичных. См.: *Stewart.* Demons; *Vukanovič.* Witchcraft. № 2.

[41] *Bushkovitch.* Religion and Society. P. 212—213.

[42] Рукопись в С.-Петербурге: ГПБ[РНБ]. Кирилло-Белозерское собр. XII. Л. 311—312 об. См.: *Прохоров.* Книги Кирилла Белозерского. Текст см. в: *Тихонравов.* Памятники. Т.2. С. 405—421 (текст XVI в.); основная часть текста и русский перевод опубликованы: Памятники литературы Древней Руси, вторая половина XV в. С. 192—215.

[43] См.: Словарь книжников и книжности. Вып. 2, ч. 1.

[44] См.: *Лурье.* Русские современники Возрождения.

[45] Содержание сборника Ефросина приводится в: *Каган, Понырко.* Описание сборников. Список ложных и отреченных книг находится в рукописи в С.-Петербурге: ГПБ[РНБ]. Кирилло-Белозерское собр. 22/1099. Л. 42; «Колядник», приписываемый пророку Ездре, помещен на л. 109 об.

[46] Несмотря на то что эти тексты имеют много лингвистических параллелей и появляются приблизительно в то же время, что и религиозное движение, не все специалисты считают эти явления взаимосвязанными. В частности, Я.С. Лурье предпочитает говорить о «гуманистических кругах» — см. с. XX.

[47] Краткое описание см.: *Manzalaoui.* «Secretum Secretorum» // Dictionary of the Middle Ages. P. 135; историю исследований и обширную литературу по проблеме см.: *Pseudo-Aristotle.* «The Secret of Secrets». P. 124—131.

[48] *Сперанский.* Из истории отреченных книг. Ч. 4. Большая часть «Тайная тайных» (за исключением Книги 8, посвященной алхимии, и вставных текстов Маймонида и Разеса) была еще раз опубликована с переводом на современный русский язык Д.М. Буланиным в: Памятники литературы Древней Руси, конец XV — первая половина XVI в. С. 534—591, 750—754. Основной текст, опубликованный М.Н. Сперанским, имеет признаки белорусско-украинского происхождения, тогда как остальные рукописи (числом около двадцати) были, вероятнее всего, созданы в Московии. Сравнение древнерусского текста с древнееврейским, опубликованным М. Гастером, см. в: *Ryan.* The Old Russian Version.

[49] Единственное издание древнееврейского текста: *Gaster.* The Hebrew Version. Публикация включает английский перевод; представляет собой первое исследование, посвященное этим сложным рукописям. В настоящее время ее следует считать неудовлетворительной, см.: *Spitzer.* The Hebrew Translation. Другие исследования первоначального древнееврейского текста см. в: *Grignaschi.* L'Origine и Remarques. По поводу этого текста и об образе Александра Македонского в древнееврейской литературе см.: *Bekkum, van.* Alexander the Great.

[50] Классификация принадлежит М. Манзалауи (*Manzalaoui.* The Pseudo-Aristotelian «Kitāb Sirrār al-Asrār»). В соответствии с его анализом и классификацией составные части древнерусского текста следует обозначить 1A 2Bab 3C 4DabcEG 5F 6H 7Iac [вставки] Bdc 8Gjaf, тогда как обычная структура Краткой редакции из восьми книг обозначается 7Iabc 8Jaf Bdc.

[51] См.: *Ryan.* Maimonides.

[52] См.: *Ryan.* Aristotle and Pseudo-Aristotle in Kievan and Muscovite Russia.

[53] См.: *Райан.* Древнерусский перевод.

[54] См.: *Spitzer.* The Hebrew Translation. P. 35—36. Автор указывает, что часть терминологии принадлежит Тиббонидам, и предлагает датировать древнееврейский перевод концом XIII — началом XIV века.

[55] Обзор см. в: *Ryan.* Maimonides. Более поздние уточнения сделаны Моше Таубе (*Taube*) в серии статей, где освещены и другие аспекты данного и других текстов «жидовствующих»: The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers; The «Poem on the Soul» in the «Laodicean Epistle» and the literature of the Judaizers; The Spiritual Circle in the «Secret of Secrets» and the «Poem on the Soul»; Послесловие к «логическим терминам» Маймонида и ересь жидовствующих. См. также написанную в 1989 году с несколько других позиций работу: *Турилов, Чернецов.* К культурно-исторической характеристике ереси «жидовствующих».

[56] См.: *Schmitt.* Francesco Storella.

[57] *Соболевский.* Переводная литература. С. 409—428.

[58] *Luria [Я.С. Лурье].* Unresolved Issues. P. 151—157.

[59] См.: *Замалеев.* Философская мысль. С. 192—196. Этот неверный термин в последнее время использует также Бушкович: *Bushkovitch.* Religion and Society in Russia.

[60] В письме Геннадия, как кажется, указана наиболее поздняя дата перевода «Логики»; в свою очередь, в «Логике» содержится, по-видимому, ссылка на «Тайная тайных». Цитату из этого произведения находим в другом тексте

конца XV века: «Буди ведомо, еже преже всего сотворил Бог самовластие духовное». О нем см.: *Клибанов.* Реформационные движения. С. 348. Примеч. 43. А.И. Клибанов рассматривает этот фрагмент как утверждение гуманистического принципа интеллектуальной свободы. На самом деле этот тезис — краткое изложение теории эманации Плотина в «Тайная тайных», произведении, вскоре отвергнутом гуманистами. «Гуманистическую» трактовку А.И. Клибанова постоянно повторяют другие авторы, см.: Философская мысль в Киеве. С. 94.

[61] Н.А. Мещерский приводит доводы в пользу более ранней даты перевода с древнееврейского, включая, по-видимому, весь «Иосиппон», однако его позиция не является общепринятой. См.: *Мещерский.* Источники. С. 30—31. Возражения см. в: *Lunt, Taube.* Early East Slavonic Translations from Hebrew? См. также: *Архипов.* О происхождении. С. 79—81; автор аргументирует древнееврейский каббалистический характер названий, а также, возможно, и техники славянской тайнописи.

[62] См.: *Spitzer.* The Hebrew Translation. C. 36—37.

[63] Текст по физиогномике в «Тайная тайных» — один из самых обширных трактатов в древнерусской литературе, но не самый ранний: фрагменты на эту тему содержатся в произведениях Иоанна Экзарха Болгарского, хорошо известных среди православных славян. Еще один крупный физиогномический текст, остававшийся до последнего времени неопубликованным, см. Отреченное чтение. С. 343—364.

[64] См., например: Liber Rasis ad Almansorem. Venice, 1487; и более поздние издания. В сущности, это сборники, в которых объединены афоризмы Рабби Моисея, изречения Иоанна Дамаскина и Гиппократа.

[65] В седьмой книге нумерация «врат» начинается с ономастического раздела и продолжается во вставном фрагменте Разеса; затем следует нумерация четырех глав («главизн»), которая продолжается в первом из двух вставных текстов Маймонида (о ядах и сексе) и в трактате об астме; далее возобновляется нумерация «врат» с 1 по 16. См.: *Manzalaoui.* The Pseudo-Aristotelian «Kitāb Sirrār al-Asrār». P. 166—169.

[66] Это положение подтверждается тем, что древнерусские списки «Тайная тайных» без вставок неизвестны, все они текстуально сходны, во всех списках текст разделен по названиям дней недели начиная с воскресенья. М.Н. Сперанский считает, что это отражает еврейский порядок ежедневных чтений. А.А. Архипов полемизирует с ним, оставляя открытым вопрос о цели разделения текста по дням недели; см.: *Архипов.* Древнерусская книга пророка Даниила. С. 13. Примеч. 26.

[67] См.: *Балабан.* Евреи-врачи. С. 38. Один из таких медиков стал личным врачом царя. Врач-еврей Леон из Италии служил при дворе великого князя Ивана III и был казнен после неудачного лечения. Ранее (в 1485 году) та же судьба постигла «врача немчина». См.: *Флоринский.* Русские простонародные травники. С. V. Более широко вопрос о взаимоотношении евреев и славян рассматривается в: *Baron.* Social and Religious History. P. 267—272; *Birnbaum.* On Some Evidence.

[68] Здесь представлен краткий обзор двух упомянутых источников. Библиографию и современное состояние исследования см. в: Словарь книжников и книжности. Вып. 2, гл. 2. С. 323—333: *Сильвестр* / Д.М. Буланин, В.Д. Колесов;

С. 423—427: *Стоглав* / Д.М. Буланин. Об упоминаемых обычаях, предметах и текстах см. Указатель к той же публикации.

[69] См.: Le Stoglav. P. IX—XVI (вступление к изданию).

[70] Гл. 12.

[71] Гл. 14.

[72] Гл. 12.

[73] Гл. 5.

[74] Гл. 12.

[75] Домострой.1990. С. 140—141.

[76] Перевод К. Поунси данного раздела страдает значительной неточностью.

[77] О геомантии см. гл. 12.

[78] См. гл. 14 и 15.

[79] См. гл. 5.7.

[80] См. предыдущий раздел и гл. 15.7.

[81] См. гл. 8.

[82] Издатель «Домостроя» (см. Указатель) полагает, что это предписания для лечения болезней (усовий), но, судя по контексту, речь идет об амулетах, используемых с той же целью.

[83] Значение этого слова не совсем ясно, скорее всего, оно связано с загадочным понятием «дна» (о нем см. гл. 8.6.6.)

[84] Возможно, игральные кости; см. гл. 11.

[85] Об этих и иных терминах для обозначения колдунов см. гл. 3.

[86] Более подробно см. в гл. 5.7.

[87] См. гл. 15, в частности с. 393, и Указатель.

[88] Более детальное описание деятельности Николая Булева см. в гл. 13.4, 15.2 и 15.4.

[89] Полезный обзор см в: *Симонов*. Российские придворные «математики».

[90] Цитирую по англ. переводу А. Олеария в: *Cross*. Russia under Western Eyes. P. 91.

[91] Живое научное обсуждение этого разделения культуры в контексте церковного раскола см. в: *Uspensky*. Schism and Cultural Conflict in the Seventeenth Century.

[92] *Longworth*. Alexis. P. 198.

[93] Второй факт служит довольно слабым аргументом, поскольку трудно отделить астрономию того времени от астрологии; подобные росписи на потолках встречаются, например, и в ренессансных палаццо Италии, и в лекционном зале Малой школы Саламанкского университета.

[94] Обзор см. в: *Cross*. The Bung College or British Monastery in Petrine Russia.

[95] Об интересе к оккультизму при русском дворе и в обществе в конце XIX — начале XX века см.: *Carlson*. «No Religion Higher than Truth». Ch. 1.

[96] Я не настаиваю на полном отрицании этих концепций. Чрезвычайно интересный семиотический анализ дуализма в культуре России XVIII века сделан в: *Лотман, Успенский*. К семиотической типологии. Авторы предлагают концепцию сочетания ряда оппозиций (свой/чужой, старый/новый, Россия/Запад, высокий/низкий, церковнославянский/русский). Многое из того, о чем пишут Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский, вполне приложимо к России не только XVIII века, но и предшествующего и последующего периодов.

2. НАРОДНАЯ МАГИЯ

1. Введение

В этой главе дается обзор народных верований, имеющих отношение к магии и гаданиям. Практические исполнители магических действий и гаданий описываются в главе 3, а особые виды народных гаданий — в главе 4. Как уже отмечалось, список литературы по этому вопросу весьма обширен, хотя исследования различаются по уровню; часто это устаревшие работы, и приведенные в них сведения не поддаются проверке[1]. Широкие обзоры встречаются редко[2]. Поскольку материал, использованный в данной главе, по большей части почерпнут именно из подобных работ, он страдает теми же недостатками, главным образом отсутствием указаний на место, время и контекст.

Чаще всего трудно отличить верования и обряды, принадлежащие к литературной традиции, от «народных»; причем если первые в основном, как будет показано в следующих главах, восходят к античной, а также древневосточной традициям, то происхождение вторых попросту неизвестно. Более того, оказалось, что магические верования и обряды чрезвычайно легко заимствовались и глубоко и быстро укоренялись. Прекрасным примером того, как определенная часть культуры может быть вырвана из контекста и переосмыслена в другой культуре, является распространение на Западе так называемого «китайского зодиакального двенадцатилетнего цикла», который широко эксплуатируется поклонниками «восточной мудрости». Этот цикл получил на Руси раннее распространение под названием «круга югорского» (т.е. уйгурского, см. гл. 15).

На Руси, как и на Западе, многие неортодоксальные идеи религиозного, магического или политического свойства распространялись из одной области в другую и от образованных групп населения к необразованным именно в результате их осуждения со стороны церкви и государства, стремившихся к искоренению этих идей. Согласно популярному выражению из сферы политики, запреты обеспечивали идеи кислородом популярности. Перечни дей-

ствий магического и сексуального характера с самых ранних времен (по крайней мере, до XVIII века) включались в списки исповедальных вопросов, задаваемых русскими приходскими священниками своим прихожанам на исповеди. Это, несомненно, способствовало внедрению подобных сведений в умы неискушенных. В такой ситуации любая система анализа, основанная на бинарных оппозициях и применяемая к соотношению высокой культуры образованных слоев населения с низовой, народной, сталкивается с трудностями в оценках и определениях.

Единство позиций церкви и государства в эпоху Московской Руси хорошо видно из содержания донесения верхотурского воеводы приказчику Ирбитской слободы (1649 год). Воевода требует принять меры к искоренению таких явлений, как разговоры в церкви, пьянство, представления скоморохов, обращение к ведьмам и колдунам в случае болезни, ворожба по первому дню новолуния, литье воска и олова (см. гадания о браке в гл. 4). Запрет касается также игры в кости, карты, шахматы (см. гл. 11.10—12) и бабки, вождения медведей[3], пения дьявольских песен, танцев, битья в ладоши, качания на качелях. Уличенных в этих предосудительных действиях следовало наказывать розгами[4]. Сходный список осуждаемых провинностей был разослан царем Алексеем Михайловичем и другим воеводам. В XVII веке существовал даже запрет патриарха хоронить по церковному обряду тех, кто утонул во время купания или разбился до смерти при падении с качелей. Считалось, что пострадавший сам явился причиной несчастного случая, который приравнивался к самоубийству[5]. Подобные запреты существовали кое-где вплоть до Нового времени[6].

Пуританское отношение к легкомысленным поступкам и прегрешениям сохранялось в XVIII веке и позднее. Я приведу (с некоторыми сокращениями) пример из рукописного текста, в котором перечисляются «дьявольские» действия, за которые налагалась епитимья:

— золото хоронить (святочная игра с элементами гадания, см. гл. 4);

— играть в жмурки;

— слушать у порога и у окна (популярная форма гаданий о браке, см. гл. 4);

— мазать лицо сажей (участие в рождественских маскарадах);

— «или тряпицами голову мочат»;

— бить жгутами, скрученными из ткани (игра);

— играть на музыкальных инструментах;

— играть в шахматы, кости или карты (см. гл. 11);

— рассматривать ладони или позволять колдуну рассматривать ладонь, свою или ребенка (т.е. хиромантия, остававшаяся в России неизвестной до XVIII века, см. гл. 6.3);

— натирать солью, мазью, скипидаром, маслом, ртутью, человеческой кровью, молоком женским или животного, медом, росой, дегтем, хмелем (действия медицинского или магического характера, выполняемые с произнесением магических заговоров или без них);

— слушать гром (о гадании с помощью «Громника» см. в гл. 14.4; здесь направление, откуда слышался гром, скорее всего, служило для предсказания, возможно также, что имеется в виду обычай купаться во время грозы);

— валяться по снегу (гадание о браке, см. ниже);

— носить воду в решете (последнее часто использовалось в гаданиях, см. ниже; ношение воды в решете в пословицах — синоним абсурдных действий); см. «Толковый словарь» В.И. Даля (а также *решетка*); ср. «Естественная история» Плиния, XXVII.iii.ii—iv.12; ношение воды в решете фигурирует в фольклоре в качестве невыполнимой задачи, задаваемой герою-дураку или черту;

— слушать собак, кошек, гусей, уток, лошадей, быков (о гадании по животным см. в гл. 4 и 5);

...

Осуждалась вера в следующие приметы:

— мышь порты грызет (эта своеобразная примета указывает на то, что она, как и многие другие, описанные в данном тексте, заимствована из «Волховника», см. гл. 5.7);

— хорь (моль) порты портит;

— мышь устраивает гнездо высоко на колосе (к высоким ценам на зерно), см. «Толковый словарь» Даля (*мышь*);

— боль в костях или зуд под коленом означает путешествие;

— зуд ладоней — к деньгам;

— зуд в глазах — к слезам (см. также гл. 6.6);

— встреча с различными животными и птицами (см. гл. 5.2);

— изба скрипит, огонь трещит, лес шумит и дерево о дерево скребет, белки прыгают (приметы из «Волховника», см. гл. 5.7).

Осуждаются также такие действия, как:

— выполнять магические действия над скотом с помощью камней, железа, сковород, икон;

— общаться с колдунами, еретиками, неблагочестивыми стару-

хами, ведьмами, исполняющими колдовские обряды на Иванову ночь (один из наиболее значимых магических моментов в году, см. ниже, раздел 8);

— мыться в бане с использованием трав (этот обычай связан, в частности, с волшебными свойствами трав, собранных в день Аграфены Купальницы, 23 июня, см. гл. 2.6 и гл. 9.4);

— срезать первые волосы у ребенка (в действительности этот обычай практиковался в церквах повсеместно; Дж. Флетчер писал в 1591 году: «Существует обычай после крещения срезать волосы с головы ребенка и, закатав их в кусочек воска, хранить их как реликвию или как память в секретном месте в церкви »)[7];

— беременным женщинам давать хлеб медведю (если он зарычит, родится девочка, если молчит — мальчик; варианты см. в гл. 13.6);

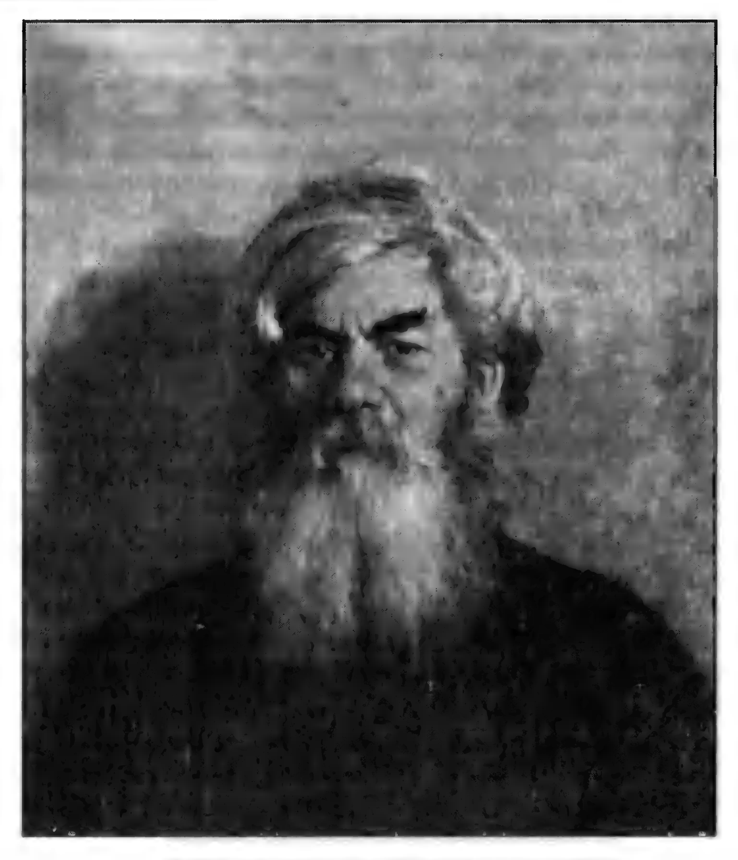
— гадать по ключу и псалтыри (см. гл. 11.4).

Приведенные сведения дают представление о разновидностях народной бытовой магии и гаданий и о масштабах их распространения в московский период. При этом интересно, что они слабо отражают верования и ритуалы русской деревни, связанные с плодородием, которые, возможно, не считались магическими[8]. В большинстве случаев мы находим аналогии верованиям и обычаям, принятым в это время в других частях Европы.

2. Дурной глаз

Вера в дурной глаз широко распространена во всем мире. Ее разновидности исчерпывающе описаны С. Зелигманном[9], включая некоторые детали, характерные для русских, украинцев и белорусов. Самое раннее упоминание о вере в дурной глаз на Руси встречается в «Открытии колдовства» (1584) англичанина Реджинальда Скота[10]. Автор приписывает ее ирландцам, московитам и жителям островов Вест-Индии. Первым русским текстом, упоминающим дурной глаз, насколько мне удалось установить, является молитва XVI века против «злого сретения и лукавого ока»[11]. Возможно, представление о дурном глазе пришло к восточным славянам из Византии; на Руси и на Балканах встречаются византийские амулеты от сглаза, и в этом случае трудно спорить с диффузионистской интерпретацией этих находок[12]. В.И. Даль приводит следую-

щие выражения для обозначения сглаза: *глазить, сглазить, (из)урочить, озевать, испортить глазом, опризорить; сглаз, худой глаз, дурной глаз, нехороший глаз, нечистый глаз, озева, порча, прикос, притка с глазу* (*притка* — обычно неожиданное несчастье или болезнь), *призор, урок*. Следует заметить, что порча часто является результатом сглаза, но может быть наслана и любым другим из способов вредоносной магии.



И.Е. Репин. Мужик с дурным глазом (1877)

На Руси, как и во многих других странах, считалось, что дурным глазом обладают ведьмы и колдуны, а также люди с черными, глубоко посаженными, выпученными, косыми и вообще необычными глазами или какими-либо другими особенностями внешности[13], а также иноземцы и священники[14]. Так, в Карелии слово *ере-*

тун (от *еретик*, народное обозначение колдуна) значит «косой»; вообще слова с основным значением «косой» часто употребляются в смысле «обладающий дурным глазом», что подчеркивает связь представлений о магических свойствах и внешних особенностях глаз[15]. В 1881 году (!) русская газета опубликовала рассказ о том, как в Академию наук был передан приговоренный к смертной казни преступник для проведения экспериментов с целью установить действие дурного глаза. Преступника морили голодом в течение трех дней в камере, где лежал каравай хлеба. Через три дня анализ показал, что хлеб содержит ядовитое вещество![16]

Сглазить можно и случайно, и в настоящее время в России существует обычай сплевывать три раза, креститься, приговаривая «тьфу-тьфу, не сглазить», если чьи-то слова можно понять как искушающие судьбу (в подобной ситуации англичане, как и русские, говорят «постучи по дереву» и действительно стучат). Так же поступают в случае оговорки, зевания или смеха в неподобающий момент[17]. Обычай сплевывать в подобных обстоятельствах для защиты от злых сил имеет древние корни и множество аналогий[18]. Плевать могли и при произнесении заговоров (см. гл. 7). Обычай троекратно сплевывать укоренился в православном церковном таинстве крещения (при словах «отрицаюсь сатаны»). Английский инженер на русской службе капитан Джон Перри описал в 1716 году обряд перехода иноземцев в православие. При этом требовалось трижды сплюнуть через левое плечо и повторить вслед за священником: «Будьте прокляты мои родители, воспитавшие меня в вере, которой меня учили, я плюю на них»[19]. Другая форма защиты, употребляемая до сих пор, — показать фигу (кукиш).

Сглаз в строгом смысле слова очень часто ассоциировался с другими действиями, могущими навлечь несчастье: не следовало искушать судьбу, высказывая надежды, намерения или незаслуженные похвалы[20]. С.Т. Аксаков, рисуя в своих воспоминаниях картины провинциальной русской жизни конца XVIII века, рассказывает, какой ужас охватил русскую повитуху, которая испугалась, что доктор-немец сглазит новорожденного, похвалив его. Страх был особенно силен, поскольку в данной ситуации похвалу, искушавшую судьбу, высказал иностранец[21]. М. Забылин «со стыдом» упоминает, что в его время (конец XIX века) даже в богатых купеческих семьях няньки обычно прятали новорожденных детей от взгляда окружающих, за исключением ближайших родственников, и особенно боялись, как бы ребенка не похвалил посторонний[22].

Забылин мог бы испытать удивление и еще больший стыд, узнай он, что это поверье существует и по сей день. В марте 1998 года возле одной из московских клиник из коляски похитили грудного ребенка. Ему был 21 день от роду, и мать не стала входить с ребенком в помещение, боясь, что его могут увидеть и сглазить, поскольку со дня рождения не прошло сорока дней[23]. В присутствии посторонних не следовало даже называть ребенка по имени — считалось, что это приведет к ужасным последствиям. Роберт Пинкертон писал в 1833 году: «...если такое неожиданно случалось, сплевывали несколько раз на землю, повторяя молитвы против сглаза и сатанинских козней»[24].

3. Порча

Как было показано выше, обладатель дурного глаза мог непреднамеренно, просто по недосмотру навести порчу на детей, урожай или свадьбу — на все то, в чем люди полагали свои надежды и где была высокая вероятность несчастья. Вместе с тем он также мог быть ведьмой или колдуном, и тогда дурной глаз являлся проявлением его магических способностей. В этом случае идея сглаза входит в более широкий круг понятий вредоносной магии в целом и чаще всего обозначается словом *порча*. Сглаз — не единственная ее форма. Порча может считаться причиной практически любого несчастья, и обвинения в причинении порчи встречаются гораздо чаще, чем доказательства. Более того, люди, занимающиеся вредоносной магией, и их клиенты заботятся о сохранении своих действий в тайне (хотя бы из соображений собственной безопасности) гораздо больше, чем те, кто практикует различные виды защиты от колдовства, поскольку самоочевидна направленность действий последних на позитивный результат.

Случаи применения разных видов вредоносной магии широко рассматриваются в этой книге; они могут быть сгруппированы.

3.1. Словесная вредоносная магия, заговоры. Этот термин объединяет заговоры, имеющие целью вызвать у врага болезнь, икоту или супружеские ссоры, разрушить любовь, повредить урожаю или скоту в его хозяйстве, вызвать осечку и проч. Заговоры могут сопровождаться ритуальными действиями, или же их следует повторять несколько раз (обычно трижды) и особым образом (часто шепо-

том), в определенных местах, иногда с применением магических предметов. Бывало, что заговоры записывали. Данная разновидность магии могла включать специфические демонические элементы. Подробно заговоры проанализированы в гл. 7. Обращение к божеству с целью покарать кого-либо или сама божественная кара обычно обозначались словом «проклятие», которое подразумевает христианский контекст и не употребляется в качестве магического заклинания.

3.2. *«Насылание по ветру»*[25]. Этот термин означает одну из разновидностей вышеописанных магических практик — насылание порчи по ветру, на расстоянии. Такое действие вызывает болезнь или иное несчастье, называемое «наслань» или «наслыще»[26]. В Калуге известен вариант порчи под названием «стекло»; считалось, что осколок стекла, насланный «по ветру», проникает в тело жертвы[27].

Данные о колдовских действиях с использованием ветра известны на Руси начиная с XVI века: князь А.М. Курбский описывал, как казанские татары пытались околдовать осаждающее город русское войско[28]; служители царей Бориса Годунова и Василия Шуйского приносили клятву «не насылать порчу по ветру». В 1689 году, после одного из восстаний московских стрельцов, подавленного с особой жестокостью, один из задержанных, «колдун Дорошка» (Дорофейка) из Нижнего Новгорода, и его товарищи обвинялись в том, что «насылали порчу по ветру» на молодого царя Петра и его мать[29]. Уже в 1850-х годах во время эпидемии холеры в Тюменской губернии был схвачен портной, обвинявшийся в насылании заразы «по ветру»[30].

Описание процесса насылания порчи «по ветру» находим у И.П. Сахарова и М.Е. Забылина: колдун дожидается, когда ветер подует в направлении жертвы; клиент должен подать ему горсть земли, снега или пыли, после чего тот бросает ее в направлении жертвы, приговаривая: «Кулла, Кулла! Ослепи... черные, синие, карие, белые, красные глаза. Раздуй его брюхо больше угольной ямы, высуши его тело тоньше травы на лугу, убей его быстрее гадюки»[31]. Следует отметить, что обычно эпидемию, в особенности чумы, называли словом *поветрие*, которое подразумевало представление о насылании порчи по ветру. Более ранний термин *ветреная нечисть* включает значение стихии ветра и *нечистоты* (последнее слово означало как злого духа, так и кожные и венерические болезни; ср.: *ветряная оспа, ветрянка* в современной русской лексике). Существует публикация XX века, в которой информант утвержда-

ет, будто раньше порчу насылали по ветру, а теперь делают это по телефону[32].

Другие примеры использования ветра при произнесении заговоров приведены в гл. 7 (любовная магия); верования, связанные со смерчем (вихрем) и ведьмой, рассматриваются ниже.

3.3. Использование волшебных трав и корней (кореньев). Найденные растения часто служили вещественными доказательствами на ведовских процессах XVI, XVII и XVIII веков. Они служили тем же целям, что и словесные заговоры, и часто применялись одновременно. Несомненно, в каких-то случаях ядовитые растения использовались с целью отравления, но на многих судебных процессах обвиняемые утверждали, что хранили их с благими намерениями, с целью защиты. Последнее утверждение, как кажется, никогда не принималось во внимание. Волшебные травы и корни применялись по-разному (как и другие магические предметы, перечисляемые далее), однако чаще всего действовали с помощью ***подмета***. Это означает, что предмет тайно подбрасывают в одежду или имущество намеченной жертвы, как бы случайно роняют на ее пути. Стоит напомнить, что древнерусское слово *зелье* можно перевести как ***трава***, ***лекарство***, ***волшебный напиток***, ***яд*** и даже ***порох*** (см. гл. 9.2). Роль травы и корней во вредоносной магии, а также в магии вообще, более подробно рассматривается в гл. 7 и 9, где описано также использование других магических предметов: кладбищенской земли, пыли, костей, гвоздей от гроба, частей тела, человеческого жира, обрезков ногтей, состриженных волос.

3.4. Личные вещи. Предметы, находившиеся в непосредственном контакте с телом намеченной жертвы, например одежда, в особенности нижнее белье, представляли для колдунов большую ценность, особенно в случае наведения порчи или любовной магии. Заколдованные предметы начинают действовать при возобновлении контакта с телом жертвы. Этот универсальный вид порчи был предметом постоянной тревоги русских царей в XVI и XVII веках (см. гл. 16); известен он в народной магии и в настоящее время.

3.5. Магические предметы. К этой категории относятся некоторые типы амулетов. Узлы и веревки с завязанными узлами, обычно используемые как обереги, могли служить и для вредоносной магии (см. гл. 16)[33]. На Руси известно использование кукол для наведения порчи. Их могли прокалывать, ломать, бросать в воду, хоронить; словом *кукла* обозначался также узел, завязанный на колосьях, с целью нанести вред тому, кто будет жать[34]. Прокалыва-

ние фигурки, изображающей жертву, широко использовалось в магической практике, на Руси этому способствовала переводная литература, в частности «Повесть о купце Григории» — переработанная версия польского перевода из «Gesta Romanorum». В рассказе колдун-еврей пытается погубить Григория с помощью этого ритуала, но тот спасается, увидев колдуна в волшебном зеркале и увернувшись от направленной в его изображение стрелы, которая затем поражает самого колдуна[35].

3.6. Следы. Как обрезки ногтей и белье, так и отпечаток ноги считался столь тесно связанным с человеком, что его использовали для наведения порчи. Это верование было распространено чрезвычайно широко[36], в том числе и в России. Оно фигурирует в текстах присяги на верность царю, а также в ведовских процессах. Детальное описание того, как совершался этот колдовской обряд в конце XIX века, приводит Забылин. Нужно отыскать четкий след босой или обутой ноги, отпечатавшийся на песке, пыли, грязи, росе или снеге (при этом желательно, чтобы в него попал волос человека или шерсть животного), тщательно прикрыть его и призвать колдуна, чтобы он вырезал след, лучше всего широким ножом, «обагренным кровью» вихря. (Считалось, что ведьмы передвигаются в виде смерча и их можно остановить, поразив смерч ножом, после чего нож оказывается окровавленным.) Над следом шепотом произносится заклинание, затем его помещают под полено в доме жертвы, что должно причинить ей несчастье; если сжечь след в бане, это приведет к смерти жертвы. Для противодействия такому виду магии нужно призвать другого колдуна или знахаря, чтобы он бросил по ветру след того, кто наслал эту порчу. В случае если этот след не удалось найти, жертва порчи должна под Благовещение сжечь свое нижнее белье и тем самым освободиться от злых чар[37]. Более простой способ нанесения вреда с использованием следа — измерить длину следа жертвы ниткой, а затем сжечь ее[38].

4. Древние божества, злые духи и магия

В русских верованиях фигурирует множество различных сверхъестественных существ. О древних божествах славян, в особенности Перуне и Велесе, написано очень много; часто воображение авторов берет верх над имеющимися свидетельствами, что в определенные периоды было связано с романтическим национализмом и со

стремлением национальных государств иметь собственный пантеон древних божеств и народный эпос. В большинстве российских научных школ, начиная с XVIII века и до настоящего времени, прослеживается тенденция связывать в единое целое народную магию, демонических персонажей народной фантазии и фольклора и реконструируемые дохристианские религиозные воззрения славян. К подобным попыткам следует относиться с осторожностью, поскольку сравнение русских и европейских верований и обычаев, анализ путей, которыми магия преодолевала культурные и языковые границы, способность фольклора к заимствованию — все это может привести и к взаимоисключающим выводам[39]. Древние божества в памяти народа сохраняются редко и фрагментарно (чаще всего до нас доходят лишь их имена)[40] и потому почти не имеют отношения к проблематике этой книги — лишь постольку, поскольку ранние письменные источники изображают кудесников приверженцами древних богов[41].

С другой стороны, в некоторых регионах России сохраняется вера в духов русских народных верований и волшебных персонажей более позднего времени; при этом они часто смешиваются со злыми духами иудеохристианской традиции[42]. В Олонецком крае на Севере России существует народное представление, будто во время борьбы Михаила Архангела с мятежными ангелами некоторые из них упали в преисподнюю и превратились в чертей, другие упали в леса и стали лешими, попавшие в воду — водяными, а те, кто упал в амбары, бани и избы, обратились в гуменников, овинников, банников, дворовых и домовых[43]. Подобным образом в Ирландии и других странах Северной Европы объясняют происхождение фей[44]. По другой версии, эти духи — зачатые после грехопадения дети Адама и Евы, которых родители спрятали от стыда в амбары, бани и т.п.[45] Действительно, среди всех восточных славян бытуют представления о том, что жилища (а нередко и его отдельные части), а также бани, амбары, колодцы, реки, леса и все другие места, где живут и работают люди, имеют своих духов-хозяев; они по-разному называются и принимают различные образы. Другие сверхъестественные существа ассоциируются с явлениями природы, например со смерчем (вихрем)[46]. История веры в подобные существа до наступления Нового времени слабо освещена в научной литературе, в основном из-за отсутствия информации, но корни ее, несомненно, уходят в глубокую древность. Имена духов-хозяев чаще всего указывают на место их обитания или представляют собой эвфемизмы. Они фик-

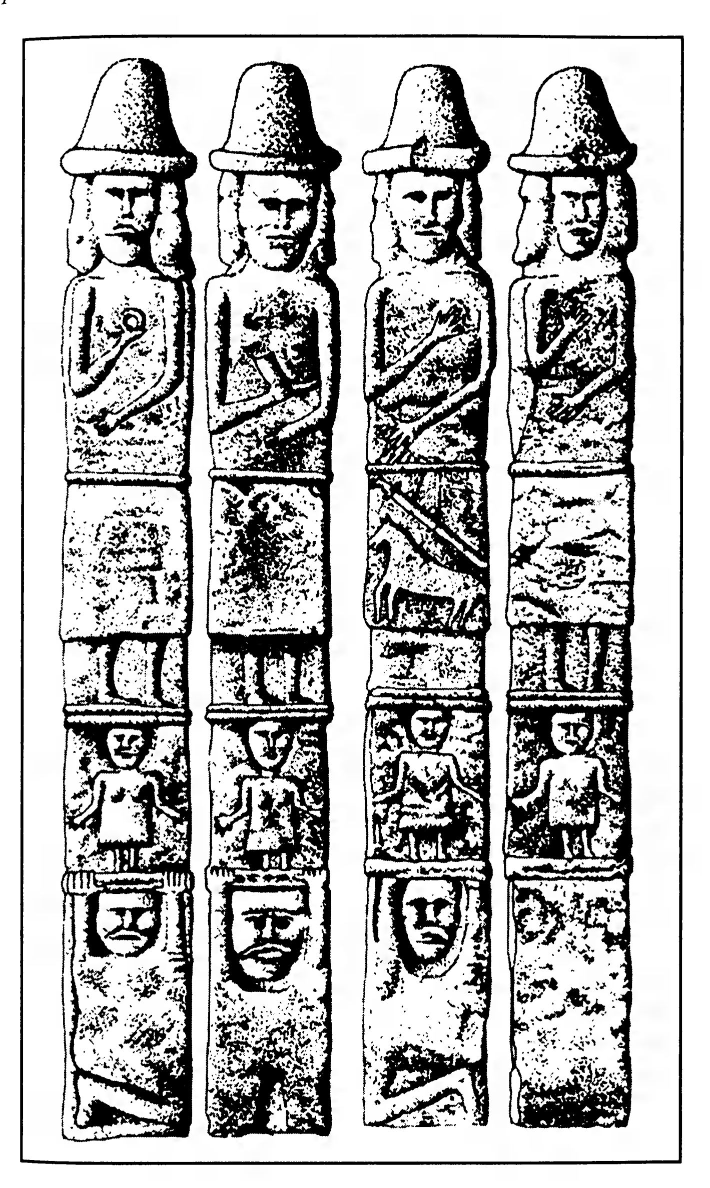
сируются в основном начиная с XVII века, однако известно, что новгородский торговый гость Федор Сырков угрожал Ивану Грозному демонами, обитавшими в Волхове[47].

Некоторые местные традиции рисуют этих духов как добрых и дружественных или, по крайней мере, добродушных, но в основном они имеют репутацию капризных или откровенно враждебных существ, которых следует попытаться умилостивить[48]. Отношение к ним зависит также от того, «свой» это дух или «чужой»[49]; так, если хорошо относиться к домовому, он защищает дом, но при этом может проявлять враждебность к пришельцам или новым хозяевам. Амбивалентное отношение к духам-хозяевам скорее всего является наследием дохристианских верований, осложненных уже упоминавшимся обычаем употребления имен-эвфемизмов («хозяин», «дедушка», «сусидко») для обозначения как домового, так и лешего. Эти существа рассматриваются в этой книге лишь постольку, поскольку к ним иногда обращаются как к чудесным помощникам или же прибегают к магической защите от них.

4.1. Демоническая магия и боязнь колдовства. Некоторые историки ведовских процессов в Европе XVI—XVII веков писали о том, что в России не было подобных явлений[50]. Такая точка зрения восходит к мнению одного из историков XIX века: по его мнению, в Южной России и на Украине колдовство стали связывать с образом дьявола лишь в XVIII веке, и то лишь в образованной части общества, под воздействием западноевропейской литературы[51]. Один из западных исследователей писал, что причина слабого по сравнению с другими европейскими странами развития колдовских процессов в России заключается в отсутствии теории демонической природы ведовства; он же совершенно ошибочно утверждал, что в России не верили в способность ведьм летать, устраивать шабаш, убивать детей[52]. Другой автор считал, что здесь не было распространено понятие договора с дьяволом, а в судебных делах о колдовстве такие договоры упоминаются редко[53].

На самом деле среди православного восточнославянского населения дело обстояло не так просто. Библейская цитата из Исайи (28:15) о «договоре с преисподней», которую часто цитируют латинские теологи и писатели, была, несомненно, хорошо известна и православным авторам, так же как упоминания Симона Волхва в Деяниях Апостолов и более развернутый текст в апокрифических «Деяниях Петра», где описано, как Симон совершал чудеса с по-

мощью злых духов. Языческие волхвы, с которыми приходилось бороться священникам и князьям эпохи Древней Руси, считались адептами демонической магии[54] (в Лаврентьевской летописи употребляется термин «бесовская волшъвенья»[55]). В начале XVI века Максим Грек познакомил русских с традицией, подобной легенде о Фаусте; он излагает ее в письме к Федору Карпову об астрологии и в кратком трактате «Инока Максима Грека сказание о рукописании греховнем»[56]. Такие источники XVI века, как «Домострой» и «Стоглав», постоянно употребляют термин «бесовские» и «еллинские» по отношению к колдовским обрядам и народным увеселениям, утверждая тем самым точку зрения, в соответствии с которой все, что не являлось христианским, подпадало под власть дьявола[57]. И действительно, все церковные и летописные тексты до XVIII века осуждают явления, ассоциируемые с магией, как «дьявольские» и языческие («еллинские»), причем эта оценка служит единственным основанием для их осуждения. Князь Андрей Курбский в одном из своих сочинений, обличающих Ивана Грозного, «Истории Великого князя Московского», обвиняет его в том, что зачатие царя совершилось лишь благодаря вмешательству карельских волхвов, призванных к его отцу. Он пишет также, что и сам Иван Грозный обращается к колдунам, разным «чаровникам» и «шептунам», которые общаются с дьяволом. Курбский ясно заявляет: «А чары, яко всем ведомо, без отвержения божия и без согласия со дияволом не бывает»[58]. По его утверждению, дьявол овладел русскими государями с помощью их склонных к ведовству жен: Софьи Палеолог, супруги Ивана III, деда Ивана Грозного и Елены Глинской, жены Василия III, его отца. Он обвинял Грозного и в том, что тот пил за здравие дьявола и плясал в маске[59]. Приведенные данные неопровержимо доказывают, что в России XVI века существовали представления о демонической природе магии и договоре с дьяволом. Тем не менее нельзя с уверенностью утверждать, что Курбский был хорошо знаком с этими взглядами еще до того, как покинул Московию: ему нравилось насмехаться над Иваном Грозным из безопасного убежища в Великом княжестве Литовском, приписывая ему черты невежественного провинциала. С другой стороны, существует мнение, по крайней мере, одного исследователя, что этот текст представляет собой подделку XVII века. Но в любом случае мы имеем убедительные доказательства гораздо более раннего знакомства русских с идеей договора с дьяволом, чем это считалось прежде.



Збручский идол. X в.

К началу XVII века относятся сведения из несомненно подлинного летописного текста, в которых узурпатор Лжедмитрий обвиняется в совершении колдовских обрядов с помощью бесов[60]. В

другом источнике имеется описание смерти Лжедмитрия, из которого явствует, что он был погребен как колдун (см. гл. 16). Такое мнение о самозванце существовало и за пределами Руси, причем демонический аспект мог присутствовать или отсутствовать. Один из более или менее современных рассказов о Лжедмитрии описывает его как колдуна, который держал беса в ужасной военной машине, которую затем, по-видимому, сожгли вместе с телом самозванца. Там же описано, как жители Москвы обвиняли его в том, что он воздает божеские почести маскам, приготовленным для придворного маскарада[61]. В глазах русских маски связаны в основном с языческими обычаями, чаще всего со святочными обрядами; с ними всегда боролась русская церковь, называя их сатанинскими и причисляя к смертным грехам. Именно так назвал их патриарх Иоаким в своем указе 1684 года. В качестве основного теологического обоснования такой оценки ссылались на постановления Трулльского собора 692 года. Этот акт регламентировал заключение брака и сексуальное поведение, запрещал общение с иудеями, а также совместное мытье в банях, посещение конских ристалищ и представлений с участием мимов и животных, танцевальные представления, обращение к гадателям, колдунам, облакопрогонителям, торговцам амулетами. Запрещалось также праздновать календы, воты и врумалии и надевать комические, сатирические и трагические маски, а также прыгать через костры в начале месяца.

Английский документ 1654 года содержит следующий рассказ о смерти Лжедмитрия: «29 мая его, Димитрия, тело выкопали из могилы, выволокли за город и там сожгли, обратив в пепел, и в толпе говорили, что так и следовало поступить, чтобы предотвратить действие чар этого мертвого колдуна... на следующую ночь после того, как тело было сожжено, случился еще более сильный мороз, так что эти варвары и неверные уверовали, что он при жизни был великим некромантом»[62].

Этот рассказ, приводимый также Н.М. Карамзиным[63], многократно повторялся в путевых заметках путешественников, посетивших Россию в XVIII и XIX веках. Так, преподобный Вильям Кокс, автор знаменитого путеводителя по странам Северной Европы, говоря об описаниях смерти Лжедмитрия, пишет: в одном рассказе утверждается, что над местом его погребения по ночам слышали музыку и видели радугу, поэтому останки были вырыты из могилы и сожжены, затем пепел смешали с порохом и выстрелили им из пушки в направлении Польши[64]. Эти сведения можно интерпре-

тировать двояко: либо это один из случаев сожжения колдуна (вид наказания, как считается, нехарактерный для России), либо проявление более распространенной практики выкапывать колдуна из могилы, чтобы он не осквернял землю и тем самым не приносил несчастий[65].

На уровне народного сознания, не отраженном в письменных источниках, представления о связи ведовства с демоническим началом бытовали во многих регионах России, включая Сибирь, а в еще более явных формах — на Украине и в Белоруссии, где было сильно западное влияние. Считалось, что ведьмы состоят в договоре с дьяволом, а в смерче (вихре), в особенности на перекрестках дорог (один из магических локусов, посещаемых демонами и духами), видели совокупление черта и ведьмы[66]. Последнее представление, видимо, довольно позднее, поскольку в России мало распространен взгляд на совокупление ведьмы с дьяволом как на действие, скрепляющее их договор (что утверждается в «Молоте ведьм»).

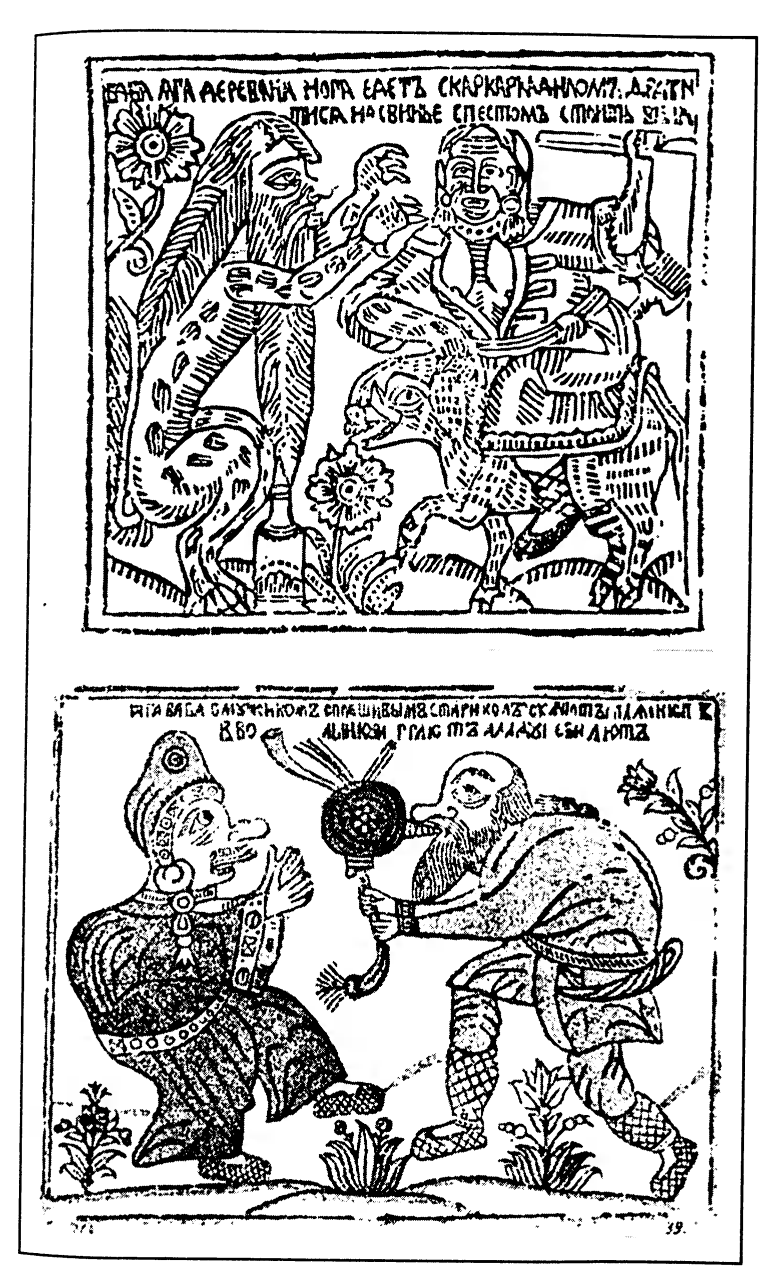
Возникает вопрос: какой именно дьявол (или дьяволы) подразумевается при упоминании этого слова? Современный исследователь темы магии и демонического в Евангелии от Луки и Деяниях Апостолов утверждает: когда древнееврейские и христианские авторы пишут о магии, это равнозначно тому, как если бы они писали о дьяволе[67]. Это важная корректива точки зрения, которая иногда встречается в современной литературе по ведовству, несмотря на то, что имеется много античных и средневековых свидетельств, подтверждающих противоположное мнение, а именно что представление о связи магии с демоническим началом возникает в эпоху Возрождения. Следует добавить, что русская церковь в плане развития учения о демонологии и двойственного отношения к различным воплощениям зла была столь же непоследовательна, как и западная.

В русском языке не существует определенного и неопределенного артиклей, так что при чтении текста не всегда ясно, имеется ли в виду дьявол как разновидность демонических сил, или Дьявол — падший ангел Люцифер, искуситель Адама, князь преисподней и господин более мелких бесов; кроме того, силы зла фигурируют под многими именами[68]. В церковнославянском и русском языках термин *бес* применяется для перевода греческого *δαίμων* — слова, которое в патристической литературе обозначает всех языческих божеств и сверхъестественных существ; *диавол* соответствует греческому *δαιβολος* начиная с древнейших переводов

Евангелия; *сотона* (в русском *сатана*) может передавать греческие термины *σατανᾶς* и *διαβολος* ; а слово *черт* (*чорт*) является, вероятно, самым распространенным в разговорном русском языке. Существует поверье, что именно этим именем предпочитает называть себя дьявол[69].



Деревянные идолы. Новогород, Старая Русса. XI—XIV вв.



Баба-яга сражается с крокодилом; она же пляшет с плешивым мужиком. Лубочные картинки XVIII в.

Эти и иные слова можно различать в устойчивых словосочетаниях, особенностях и предпочтительности словоупотребления в стилистическом контексте, хотя такие русские поговорки, как «ни черта, ни дьявола», «дьявол только сатане мил»[70], показывают неясность их семантики. Более того, дьявол и дьяволы, упоминаемые в Библии и христианской литературе, в изображении средневековых христианских писателей и художников наделялись обликом, характерным для упомянутых выше персонажей славянского фольклора. Как показала О.А. Черепанова в исследовании северорусских верований и терминологии для обозначения сверхъестественного[71], возможно практически полное соединение христианской и языческой традиции; даже имена злых духов объединяют в себе элементы двух разных систем верований. Такова двойственная природа многих персонажей: *лесной бес*, *водяной черт*, *черт подпольный* и т.д. В Северной Руси известны даже случаи проникновения таких персонажей в агиографическую литературу[72]. Свидетельство близкого взаимодействия христианских и нехристианских представлений в фольклоре — термин *нечистая сила*, а также употребление слова *еретик* в смысле «колдун», «демон», «вампир» (что показал в своих ценных эссе Феликс Ойнас[73]). К этим значениям можно прибавить еще одно — «привидение умершего безбожника»; оно известно в Северной Сибири, где можно услышать удивительное выражение: «Что ты бродишь ночью, как еретик?»[74] Одна из трудностей в интерпретации этих данных состоит в том, что все они из области фольклора и записаны не раньше XIX века. Мы не можем установить с точностью, когда, где и каким образом развивался этот синкретический процесс. Правда, подобные враждебные существа, «живые мертвецы» — *упыри* (вампиры) и *нави* — упоминаются уже в ранних текстах, например в «Начальной летописи»; они являются популярными персонажами славянских народных верований (позже этим термином обозначали также злого волшебника).

В народных верованиях злые духи, подобно ведьмам и колдуньям, обладают способностью изменять свой облик и превращаться в животных. С.В. Максимов сообщает, что злые духи появляются обычно в виде черных кошек или собак, а ведьмы и колдуньи оборачиваются животными белого или серого цвета. Дьяволы никогда не принимают образа петуха, голубя или осла, поскольку эти животные ассоциируются с Евангелием; их легко распознать по громкому хриплому голосу, который они не могут изменить, или по

хвосту, который они обычно прячут[75]. Громкий хохот тоже считался признаком дьявола, скрывающегося под другим обличьем.

Одержимость дьяволом повсеместно рассматривалась как следствие колдовских чар, с ней связывали душевные болезни; по отношению к одержимым («бешеный» первоначально буквально означало «одержимый бесом») в православии существовала практика экзорцизма или иных способов врачевания душевных расстройств[76]. В подобных случаях могли прибегать к помощи государственной религии или обращались к колдуну, чтобы он употребил свои магические средства против порчи, насланной враждебным колдуном, — выбор зависел от взгляда на противостояние религии и ведовства.

4.2. Договор с дьяволом. Кроме уже упомянутых на Руси существуют достаточно ранние сведения о бытовании идеи продажи души дьяволу[77]. В греческом житии св. Василия Великого (его первоначально приписывали св. Амфилохию, а теперь считают произведением, возникшим в греческой общине Северной Италии около 800 года) имеется рассказ о прельщенном отроке, который с помощью волшебника заключил договор с дьяволом и отрекся от Христа, чтобы снискать любовь молодой девушки, давшей обет уйти в монастырь. Св. Василий приводит юношу в церковь, и молитвы паствы побеждают козни дьявола и насылаемые им мучения, а рукопись договора прилетает по воздуху в руки святого. Этот эпизод представлен в росписи XVI века в Благовещенском соборе Московского Кремля. Это повествование было чрезвычайно широко известно, оно часто встречается в русских и балканских рукописях по крайней мере с XII века. Существует три перевода повести; она входит в состав Миней и Пролога. Сюжет послужил основой для создания более поздних русских литературных произведений[78], в частности «Повести о Савве Грудцыне»[79]. Подобный мотив имеется и в «Повести о том, как дьявол поставил бедняка царем»[80].

Сведения о договоре с дьяволом не ограничиваются литературой; такой договор, с подписью, сделанной кровью, был предъявлен в качестве доказательства на судебном процессе полковничьего слуги Ильи Човпило в 1744 году[81].

Начиная с XVII века появляется множество документальных свидетельств народной веры в существование связи между магией и злыми духами — помощниками колдуна, причем в роли последних мог выступать как собственно дьявол в церковном понима-

нии, так и местные духи, или же в них могли сочетаться черты того и другого. В одних заговорах призываются духи, другие по существу являются «антимолитвами» («anti-prayers»), в которых полностью трансформируются обычные молитвенные формулы. При произнесении некоторых заговоров требовалось завешивать иконы, то же относится и к части гаданий; в некоторых случаях обращение к демонам при магических заклинаниях включало отречение от Христа и помещение креста под (левую) пяту[82]. У А.Н. Афанасьева есть два описания призывания лешего, которые прекрасно демонстрируют смешение традиций в России: нужно срубить несколько молодых березок, сделать из них круг и, встав в середине и сняв крест, кричать: «Дедушка!» (одно из названий лешего, хозяина леса, подлинное же его имя было табуировано)[83]. Второй способ таков: в канун Иванова дня нужно срубить осину так, чтобы она упала вершиной на восток, встать на пень и, глядя между ног, сказать: «Дядя леший, покажись, не серым волком, не черным вороном, не елью жаровой: покажись таким, каков я!» Раздастся шорох, и появится леший; в обмен на свою душу можно получить удачу на охоте и обеспечить защиту скота[84]. Подобные демонические молитвы применяли колдуны на севере — в Заонежье, чтобы найти заблудившуюся скотину: ночью на перекрестке дорог они произносили заговоры и совершали три раза по девять поклонов «не на восток»[85].

Еще один способ заключения договора с дьяволом известен по рассказу алтайского крестьянина XVIII века. Он состоит в том, чтобы завернуть камень в письменное обещание дьяволу и бросить его в омут под мельницей (в народных верованиях — обиталище демонов)[86]. В данном случае имеет место смешение дьявола и различных духов народной мифологии.

Несомненно, русские разделяли общие взгляды на связь между сферой пола, магии и дьявола, которые существовали в иудео-христианской традиции и излагались в Священном Писании и патристической литературе; впрочем, эти свидетельства весьма немногочисленны. Сочинения Блаженного Августина, единственного из отцов церкви, создавшего развернутую теорию магии[87], едва ли были известны на Руси. Во всяком случае, следует отметить, что письменные свидетельства о договорах с дьяволом, заключенных формально или «по умолчанию» и сопровождавшихся сексуальными контактами с нечистой силой, известны в России с XVII века. Это отражено в таких произведениях, как «Повесть о бесноватой жене Соломонии»[88]. Четкое юридическое разграничение демонической и белой магии появляется в российском зако-

нодательстве лишь в начале XVIII века в военном уставе Петра I; обвинение в первой влекло за собой жестокие наказания, тогда как второе квалифицировалось как проступок (см. гл. 16). Здесь же отмечу, что сатанический мотив в литературе и искусстве XVIII и XIX веков заимствован с Запада[89].

5. Защита от магии, ведовства и злых духов

Данная тема в значительной мере рассматривается также в главе 4.2 (о защите от злых сил во время гадания), в главе 7 (о заговорах и колдовских молитвах) и в главе 8 (об амулетах и талисманах). В России применялись те же средства, что и в других европейских странах: предметы религиозного культа (кресты, реликвии, святая вода, ладан, талисманы, амулеты), а также колдовские молитвы и заговоры и даже церковнославянский язык включались в арсенал средств защиты от колдовства, болезни, несчастья или злых духов, причем последние часто понимались как носители перечисленных явлений. Инверсия — общая черта подобных представлений.

5.1. Защита от колдовства. Существовало множество способов защиты, как широко распространенных, так и местных. Самый простой способ защиты от колдуна — надавить безымянным пальцем на веточку или сучок дерева и плюнуть колдуну в лицо, что лишает его на время магической силы; можно думать, что такое действие оказывало или потрясение, или апотропеические свойства слюны[90]. Роль оберегов могли играть также некоторые растения (см. гл. 9.4), например неодолим-трава — средство защиты скота от ведьм[91]. Вереск и чертополох, собранные в Великий четверг и помещенные под порогом или сожженные в печи, должны были охранить жилище от враждебных действий колдуна[92]. Считалось, что канун Крещения (6 января ст. ст.) — праздник ведьм; чтобы уберечься от зла, следовало призвать знахаря, который произносил заговоры на печную трубу, втыкал острый предмет в матицу и посыпал пространство вокруг печи золой, взятой из семи печей[93]. Канун Иванова дня (Рождество Иоанна Предтечи, 24 июня ст. ст.) был временем наибольшей активности ведьм. Для защиты в окна втыкали крапиву, над дверью вешали мертвую белку или зажигали свечу, сохраненную с праздника Сретенья (2 февраля ст. ст.)[94]. В Забайкалье на Иванов день священник читал молитву у каждого

столба изгороди и ставил крест дегтем на воротах, чтобы уберечь хозяйство от ведьм, — в этот день они могли бродить в образе собаки и похищать молоко у коров[95]. Кроме того, для разрушения чар враждебного колдуна всегда можно было обратиться за помощью к другому.

5.2. Защита от демонов. В соответствии с народными верованиями, некоторых демонов можно умиротворить или одолеть. Так, домовой обычно невидим[96], или же его можно заметить в виде тени; по ночам он мог вызывать кошмары или с шумом швырять вещи в доме[97], его следовало кормить и поить, особенно 28 января ст. ст. — в день св. Ефрема Сирина (см. ниже). Еще один домашний злой дух — кикимора — обитал, как правило, в пустых домах. Если хозяин при постройке дома ставил плотникам недостаточно водки, они могли поселить в новом доме кикимору[98], обычно в виде деревянной куклы, спрятанной в завалинке. Чтобы ее изгнать, дом окуривали ладаном и кропили святой водой[99]. Еще один способ, которым мог навредить недовольный строитель, — произнести молитву, читаемую при закладке дома, с конца (в обратном порядке)[100]. Существовало поверье: если человеку чудится, что его зовут по имени, это означает, что домовой готовит ему какую-то проделку; для защиты от этих козней нужно прочесть про себя странную молитву от лихорадки «Мария, Иродова дочь, приходи вчера»[101].

Более враждебный дух — леший[102] — может являться в виде обычного человека, великана, лошади или вихря и вредить всевозможными способами, сбивая путников с пути, похищая девушек и т.п. От его чар можно избавиться, надев одежду наизнанку[103]. Этот способ магического обмана применяли и во время выполнения некоторых колдовских обрядов; с той же целью надевали одежду и обувь задом наперед[104]. Оба описанных способа защиты представляют собой распространенные разновидности магической инверсии.

На охоте можно снискать расположение лешего, предложив ему ломоть хлеба с солью (традиционный знак гостеприимства)[105]. В северных районах Сибири считалось, что леший — большой любитель игры в карты (но без трефовой масти, поскольку трефы напоминают по форме крест и обладают свойством прогонять демонов). Рассказывают, как местные колдуны играли в карты с лешим и выигрывали, достав внезапно карту трефовой масти и сказав: «Трефы — козыри!» В этом регионе в случае неожиданного

появления лешего считалось надежным средством перекреститься и очертить себя кругом[106].

Шотландский врач на русской службе Мэтью Гэтри в конце XVIII века описывал в «Noctes Rossicae», как на день св. Георгия (13 мая ст. ст.), когда на Севере России выгоняют скот на пастбище, священник совершал особый обряд для защиты скотины от злых лесных духов: «Перед иконой кладут ветку вербы, хранимую с Вербного воскресенья, ставят зажженную свечу, горшок базилика, кладут два яйца (одно для пастуха, другое для нищих), затем с этими предметами и с крестом трижды обходят скотину, каждый раз окропляя ее святой водой с помощью вербы, затем той же освященной вербой животных выгоняют за ограду, так, чтобы они прошли через зарытый под подворотней топор. После этого, по мнению поселян, скотина в безопасности от заговоров и чар сатаны и его приспешников, а чтобы еще более закрепить действие обряда, освященную вербу надо бросить в проточную воду или воткнуть в муравейник, а базилик посеять в поле»[107].

5.3. Защита во время колдовства или гадания. Если человек совершает магические обряды или гадает, он нуждается в дополнительной защите от сил зла. Об этом идет речь в нескольких главах настоящей книги. Как и в других христианских и мусульманских странах, в России, прежде чем приступить к гаданию, читали молитву; обычай поститься и мыться в бане перед гаданием, упоминаемый в литературе, иногда встречался и в практике народных гаданий[108]. Прочие необходимые условия, такие как определенное время, место, направление и проч., рассматриваются ниже. Даже если гадающий снимает свой крест, отдавая себе отчет, что в обряде участвуют нечистые духи, при этом он очерчивает себя кругом (о чем будет сказано ниже) либо защищается магическим восклицанием «Чур!» или «Чур, наше место свято!» (см. гл. 11.2).

5.4. Магические круги. Это один из наиболее распространенных способов защиты от злых духов[109]. В России, как и на Западе, магические круги применялись для разных целей[110]: для защиты от демонических сил, для их вызывания (на практике эти функции могли сочетаться), для изгнания демонов, а также в качестве талисманов. Самое раннее известное мне упоминание магического круга в России имеется в описании основания города Казани легендарным царем Саином (очевидно, Батыем) в «Казанской истории»

(1560-е годы), написанной в честь взятия Казани войском Ивана Грозного в 1552 году. В тексте сообщается, что царь Саин Болгарский захотел построить новый город, однако ему мешало змеиное гнездо, с огромным двухголовым главным змеем, который пожирал людей и коней. Хитрый волхв прищел к нему и обещал разрушить гнездо. С помощью колдовства он собрал всех змей вместе, очертил их кругом, так что ни одна не могла уйти, и дьявольским действием убил[111].



Обряд вождения русалки (семик). Русалку изображают несколько ряженых в виде длиннотелого существа с конской головой. Русалку сопровождает «вожак» в маске. Село Оськино Воронежской губ.

О защитной функции круга свидетельствуют некоторые магические обряды и гадания, например обряд поисков клада с помощью мифического цветка папоротника (см. гл. 7. 5.8) или гадание с зеркалом на Новый год (о нем ниже), а также в повести «Вий». У Н.В. Гоголя живо описано, как украинский бурсак защищается от простертых рук ведьмы, выступавшей в образе «живого мертвеца», с помощью магического круга. Стоя в его середине, Хома Брут читает молитвы и заклинания, которым он научился от монаха, всю жизнь видевшего ведьм и нечистых духов. Герой умирает от стра-

ха, потому что не в силах заставить себя не смотреть на чудовищного демона — Вия. В конце рассказа товарищ Хомы замечает, что тот погиб понапрасну — ведь ему следовало всего лишь перекреститься и плюнуть на хвост той ведьмы, которая вовлекла его в эту сверхъестественную историю[112]. Конечно, здесь мы имеем дело с литературным произведением, написанным в свойственной воображению Гоголя гофмановской манере, но необходимо иметь в виду, что писатель был хорошо знаком с народными верованиями и предрассудками, распространенными на Украине того времени[113]. Вероятно, В. Ральстон упустил из виду повесть Гоголя, когда описывал подобные создания со смертоносным взглядом — персонажей русского и западнославянского фольклора. Что касается русских материалов, возможно, эти духи связаны с народным восприятием образа св. Касьяна (см. ниже), а в Сербии они известны также под именем Вия[114]. *Русалками* в восточнославянских землях называют духов различного происхождения: это могут быть водяные духи, души утопленников и некрещеных детей или злые духи, которые стремятся защекотать свою жертву до смерти[115]. В одной из областей Белоруссии русалкой называли дух самоубийцы: его видят висящим на дереве, играющим в поле ржи; он опасен для путников, и защититься от него можно, очертив себя магическим кругом[116].

Можно встретить указание, что круг нужно очерчивать зажженной лучиной или горящей церковной свечой; в Костромской области для этой цели применяют другие предметы, связанные с огнем, — уголь, сковороду. Магический круг обводят вокруг различных объектов, начиная от воспаленного участка тела (чтобы предотвратить распространение воспаления) до черты вокруг дома (чтобы защититься от эпидемии)[117]. Икона, которой обносят поселение для защиты от колдовства или чумы, может выступать в той же роли. Наиболее впечатляющий пример подобного обряда — круговое опахивание, производимое женщинами, часто обнаженными, чтобы уберечь село от чумы (см. гл. 7.5).

Русское население Сибири верит, что дьявол боится круга так же, как креста (существует народное выражение «чертогон»[118]), ладана, имени Божьего, петушиного крика[119]. Подобные верования распространены чрезвычайно широко, петушиный крик особенно часто фигурирует в народных рассказах в различных частях Европы как спасительное средство от бесов и привидений[120]. Существовало удивительное поверье: мать, задавившая во сне ребенка, должна принести покаяние, в течение трех ночей подряд приходя в

церковь и молясь там в круге, очерченном рукой священника[121]. Однако прямых свидетельств того, что священники действительно принимали участие в этом обряде, нет.

Сам магический круг мог играть роль своеобразного оракула; среди забайкальских староверов известна практика, когда чертили круг на земле и спрашивали: «Круг, круг, скажи мне истинную правду, какова моя судьба?»[122]

6. Магическое время

Древняя вера в «добрые» и «злые» дни и предсказания, основанные на том, на какой день недели приходится праздник Рождества Христова (25 декабря ст. ст.), представляют собой византийские литературные заимствования. Они анализируются в гл. 14.8, поскольку в рукописях обычно соседствуют с астрологическими текстами. В той же части книги рассматриваются поверья относительно благоприятных свойств каждого из дней недели. В настоящем разделе я касаюсь в основном указаний на время и место совершения обрядов в народной магии с точки зрения наибольшей уязвимости человека для темных сил. Обычно это ситуации перехода: рождение, свадьба, смерть, переход в новое жилище, дни летнего и зимнего солнцестояния, дни равноденствия, рассвет (реже сумерки), редко полдень (за исключением «беса полуденного» — Псалом 90:6 в церковнославянском тексте Библии), полночь (очень часто).

В.И. Даль приводит множество поговорок прогностического характера, связанных с определенными днями[123]. Часто они основаны на том, какому святому посвящен день. На Руси, как и в других европейских странах, дни перед Рождеством и летним солнцестоянием считались особенно благоприятными для магии и гаданий. При незначительных локальных различиях, время начиная с кануна Рождества и до конца святок было праздничным, когда дозволялись всевозможные гадания. Часто гадали, что принесет будущий год, в основном имея в виду погоду и урожай, или о замужестве. Из всех дней святочного цикла наиболее подходили для гадания Васильев вечер, канун Нового года (с 1700 года отмечавшегося 1 января) и канун Крещения (6 января ст. ст.); наиболее характерный вид гадания представлял собой нечто вроде музыкальной лотереи — гадание под пение подблюдных песен (подробности в гл. 4.4).



Инок Феофил заключает договор с царем демонов
Фреска с паперти церкви Ильи-пророка в Ярославле, 1715—1716 гг.

Святки были также временем, когда рядились — изготовляли и надевали маски, наряжались различными животными, мужчины переодевались женщинами и наоборот[124], надевали одежду наизнанку или «вверх ногами», разыгрывали драматизированные действа, как, например, «игру в мертвеца», когда изображение трупа (а иногда и настоящего мертвеца) вносили в дом и пародировали церковное отпевание. Подобные обряды сохранялись во Владимирской области до Великой Отечественной войны (причем с дополнительным элементом инверсии, когда в роли священника выступала женщина)[125]. Пережитки их еще недавно бытовали и в Вологодской области[126]. В.Я. Пропп указывал на своеобразную разновидность такого обряда — народную комедию «Маврух» (искаженное французское «Мальбрук», первоначально — популярная песня о герцоге Мальборо, известная по всей Европе «Мальбрук в поход собрался»). Игра заключалась в том, что вносили «мертвого» «Мальбрука» и усаживали на скамью в качестве центрального персонажа; затем совершалось нечто вроде поминок с пением песен непристойного содержания на мотивы церковных песнопений[127]. Пародирование религиозных обрядов можно рассматривать как карнавальные действия или как инверсию, характерную для демонической магии. В любом случае ясен нехристианский характер обрядов, связанных с изготовлением чучел, переодеваниями и гаданиями. Не случайно церковь относилась к ним неодобрительно; признавали это и сами крестьяне: существовал обычай после окончания цикла святочных игр выметать бесов метлами[128], участники игр ряженых купались в «Иордани» — специальном месте или проруби на реке, где на праздник Крещения проходил церковный обряд освящения воды[129]. С наибольшей торжественностью этот ритуал происходил при дворе на Москве-реке, в присутствии патриарха и царя; с XVI века известны его описания иностранными путешественниками[130]. В некоторых местностях Северной России и Сибири слово «шиликун» (вариант — «шуликун») обозначает ряженого или беса (часто водяного, который появляется из проруби, особенно из «Иордани»)[131].

Гадания о замужестве в дни зимнего солнцестояния рассматриваются в гл. 4.4. В это время снимался запрет на предсказания с помощью сонника и «Круга царя Соломона» (см. гл. 11.11) и другие виды народных предсказаний судьбы, включая литье расплавленного воска или олова в воду (см. гл. 4.5.1).

Дни летнего солнцестояния и особенно канун Иванова дня (Иван Купала), в представлении русских, — самые благоприятные

для действий магических сил: ведьм, оборотней и домашних духов (домовых и проч.). В это время собирали волшебные и лечебные травы, причем при сборе трав нельзя было пользоваться железными орудиями, а на травах должна была еще оставаться роса. В дни солнцестояния считалось позволительным гадать[132], неженатые парни присматривали себе невест[133]. Из-за этого в некоторых местностях Сибири и во многих других регионах Иванов день называли также Иван Травник или Иван Колдовник[134]. В начале XVI века игумен Елеазаровского монастыря писал: «Егда же приходит великий праздник день рожества Предотечева, то и еще прежде того великого праздника исходят обавницы (в ркп. «огавницы») мужие и жены чаровницы по лугом и по болотом и в пустыни и в дубравы, ищущи смертныя травы и приветочрева (?) отравного зелия на пагубу человеком и скотом, ту же и дивия коренья копают на потворение мужем своим»[135].

Магическим это время почитали в XVII веке не только темные крестьяне, по-видимому, так же относился к нему и царь Алексей Михайлович (1645—1676), приказывавший собирать травы на Иванов день[136]. Этот старый обычай соблюдали еще в начале XX века; по сведениям А. Макаренко, в Енисейском крае молодые женщины в канун Иванова дня выходят собирать «двенадцать трав». Их нужно положить под подушку, чтобы увидеть в эту ночь вещий сон. Сходный обычай существовал и в Европейской России (Тверская область): девушка собирала травы и, возвратившись домой, ни с кем не разговаривала; затем требовалось положить травы под подушку и сказать: «Иван да Марья трава, главная трава, и все двенадцать трав, скажите, кто будет моим мужем». Во сне девушка должна была увидеть будущего мужа[137]. Подобная практика сбора девяти цветов накануне летнего солнцестояния известна среди шведскоязычного населения Финляндии. Растения кладут под подушку, чтобы вызвать вещий сон[138]. Названия трав, которые собирали накануне Иванова дня, варьируют в зависимости от территории, многие растения описаны в главе 8.

Существовало поверье, что целебные свойства лечебных трав значительно усиливаются, если собирать их накануне или утром Иванова дня; следовало также соблюдать определенный ритуал и произносить особый заговор. Сбор проводят между заутреней и обедней Иванова дня, собирают травы в одиночку, обнаженным и так, чтобы не быть никем замеченным; при этом не следовало пугаться никаких видений. Перед тем как сорвать траву, собиратель

должен был попросить позволения у земли, применив фольклорную формулу обращения «мать сыра земля». Другой способ: перед выходом из дома надо положить шесть земных поклонов и еще столько же, придя на место сбора трав[139]. Роса, собранная в эту ночь, считалась средством против глазных болезней[140]. В Сибири, чтобы собрать росу, на траве расстилали ткань; затем набравшейся росой умывали лицо и руки, и это должно было служить средством предотвращения болезней и лекарством против прыщей[141]. На день св. Георгия росу собирали для защиты от дурного глаза[142], а на Ильин день (20 июля ст. ст.) с той же целью — дождевую воду[143]. Верили, что трава иван-да-марья, сорванная на Иванов день, служит защитой дома от воров[144]. Иванов день был важен также для опасного магического ритуала поиска мифического цветка папоротника (гл. 7.5.8).

Церковь теоретически была противником подобных действий, существовали церковные запреты и проповеди, направленные против них; тем не менее установилась специальная церемония, нечто вроде благословения урожая, в ходе которой священник благословлял травы, собранные на Иванов день. Их называли «Ивановы травы» и хранили до следующего года как лекарственное средство и для защиты от колдовства[145]. Дни летнего солнцестояния и Иванов день имеют сходные магические соответствия в большинстве стран Европы, хотя чаще там собирали девять, а не двенадцать трав[146].

День св. Касьяна (29 февраля ст. ст., празднуется в високосный год) воспринимали как крайне неблагоприятный; по аналогии и високосный год в целом тоже считался несчастливым (или наоборот)[147]. Иоанн Кассиан (клирик IV—V веков, которого считают основоположником semi-Pelagianism — полупелагианской ереси) в Восточной церкви почитается святым. Его жизнь не дает оснований для отрицательных ассоциаций, характерных для православной народной традиции, которая приписывает ему демонические черты, отчасти сближающие его с гоголевским Вием. Обычный эпитет, применяемый к Касьяну, — «немилостивый» (в противоположность Николе милостивому)[148]. Надо полагать, что здесь мы сталкиваемся с особенностями восприятия дополнительного дня високосного года: в Византии и на Западе он воспринимался как несчастливый, что послужило толчком к развитию магических представлений, которые затем были перенесены на святого покровителя этого дня и закрепились за ним. Существует русская легенда, объясняющая трехлетний перерыв в праздновании дня св. Кась-

яна божьим наказанием: однажды св. Николай и св. Касьян увидели крестьянина с увязшей в грязи телегой; св. Николай помог мужику, а св. Касьян — нет. Господь повелел праздновать день св. Касьяна раз в четыре года, а Николин день празднуется дважды в год[149]. Определенное значение имеет и сходство имени св. Касьяна со словом «косой», что связано с понятием дурного глаза. Говорят, св. Касьян сидит с опущенными глазами три года, но на свой церковный праздник поднимает глаза и испепеляет все, что видит. Он считается покровителем ветров; в церквях икона св. Касьяна помещается на западной стене над входом[150].

Одно из наиболее детальных исследований русских народных верований было опубликовано В.И. Смирновым в 1927 году[151]. Смирнов перечисляет дни, в которые в Костромской области гадали (этот перечень мог несколько видоизменяться в зависимости от местности): канун Нового года — день вообще благоприятный для гаданий, в особенности о браке; Благовещение (25 марта); Иван Купала (24 июня) — благоприятен для различных гаданий, сбора колдовских трав и проч.; Покров (1 октября) — женский праздник, благоприятен для гаданий о браке; Введение (22 ноября) — женский праздник; день свв. Меркурия и Екатерины (24 ноября) — женский праздник; Знамение (27 ноября) — женский праздник; день ап. Андрея (30 ноября) — праздник молодых людей, часть одежды представителя противоположного пола кладут под подушку с целью увидеть во сне будущего супруга/супругу[152]; св. Варвара (4 декабря) — женский праздник, особенно почитается беременными женщинами; Николин день (6 декабря и 9 мая); свв. Анании, Азарии и Мисаила (17 декабря); св. Самсон (27 июня, Самсон-сеногной) — считалось, что этот день бывает дождливым и дает молодым людям возможность отдохнуть[153]; а также четверги перед Пасхой и Троицей. Вообще пятница или ночь на пятницу (в некоторых местностях — на понедельник) считалась благоприятным днем для гаданий (особенно — полночь).

В обзоре А. Макаренко, посвященном сибирским календарным обрядам (некоторые из них уже упоминались выше), приведены сведения, аналогии которым имеются и в других регионах России: Аграфена Купальница (23 июня) — женский праздник, благоприятный для вещих снов и гаданий по травам; четверг на Святой неделе — совершение магических обрядов и сбор лекарственных трав; Семик (четверг перед Троицей) — девичий праздник, связан с гаданиями о браке, сбором лечебных и волшебных трав; Троица —

гадания о браке; Светлое Христово Воскресенье (Пасха) — в этот день можно опознать колдунов; при возгласе священника «Христос воскресе!» заядлый охотник или картежник должен воскликнуть «У меня пуля!» и соответственно «У меня туз!», и тогда им обеспечена удача в течение всего года; свеча, которую удалось принести из церкви домой горящей, приобретала магические свойства. Некоторые дни считались особенно благоприятными для родов: свв. Иоакима и Анны (9 сентября); Анны (9 декабря); Соломониды, апокрифической повивальной бабки Христа (1 августа и 27 декабря); Варвары (4 декабря); Екатерины (24 ноября); Богоявление (6 января); Марии Магдалины (22 июля); Параскевы (14 октября)[154].

Обычно наиболее подходящим временем для совершения магических и колдовских обрядов считали полночь, как это видно из приведенных примеров, хотя в заговорных формулах часто упоминается заря (рассвет): «Встану я на заре...» Полночь — время демонов и привидений, так полагали и в Западной Европе; в это время небезопасно выходить в одиночку[155]. Как уже неоднократно упоминалось и как известно каждому европейцу, опасность исчезает с пением петуха, потому что он возвещает рассвет.

7. Магические места и направления

Как уже отмечалось в этой главе и в книге в целом, самыми популярными местами для совершения народных магических обрядов были баня и перекресток дорог[156], а также церковь, кладбище, амбар, порог, граница (межа), прорубь на реке или озере, посевы хмеля[157]. Большая часть перечисленных локусов считалась местом обитания демонических сил; в них также легко угадываются черты пограничья с иным миром. Как и в других частях Европы, к числу таких мест относятся святые источники и колодцы, однако иногда их целебные свойства проявляются лишь в определенное время, например на Иванов день[158]. По утверждению С.В. Максимова, все чудесные источники и колодцы находятся под покровительством св. Параскевы Пятницы, а иконам этой святой, помещенным у источников, приписываются чудотворные свойства[159]. «Духовный регламент» Петра I содержит требование к епископам выявлять обманщиков, вымогающих деньги при помощи ложных чудес, икон, колодцев, источников и т.п.[160]

7.1. Баня. В современной книге по народной магии одна глава посвящена тому, как стать колдуном. Ответ на вопрос, где начинать обучение колдовству, гласит: «Где угодно, но лучше всего в бане... в полночь»[161]. Деревенская баня и полночь — вот условия, наиболее соответствующие для исполнения обрядов народной магии и гаданий в России (отсюда и заглавие этой книги)[162]. История славянской бани уходит в глубокую древность. Согласно «Начальной летописи», апостол Андрей описывал казавшиеся ему экзотическими обычаи славян, связанные с баней. Баня занимала двойственную позицию в системе религиозных верований, как вытекает из сведений той же летописи под 1071 годом. Там передан рассказ двух волхвов о споре между Богом и Сатаной, произошедшем в то время, как Бог мылся в бане. На вопрос о том, что это за бог, волхвы отвечали: Антихрист[163]. Согласно мнению Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского, в бинарной модели сакральных локусов позиция бани отражает судьбу языческих храмов в христианском мире, где они приобрели статус прибежища злых сил[164].

Характерной чертой русского колдуна было посещение бани, причем не с целью поддержания особой телесной чистоты, а тогда, когда всем полагалось идти в церковь[165]. Отмечу, что деревенская русская баня топится очень жарко, и только тогда, когда в ней собираются мыться. Колдун же, по народным верованиям, пользовался баней для выполнения магических обрядов: чтения заговоров и молитв бесам, вредоносных действий вроде сжигания следа (как это описано выше). По этим причинам того, кто не посещал баню в обычные дни (на Иванов день, каждую пятницу или субботу), вполне могли заподозрить в колдовстве[166]. В 1691 году одно из обвинений, выдвинутых в ходе судебного процесса над князем Василием Васильевичем Голицыным, состояло в том, что он держал в своей бане особого колдуна, чтобы с помощью любовных чар привлечь любовь регентши царевны Софьи[167]. Этот факт показывает: довольно сложные гадания о будущем супруге, практиковавшиеся в позднее время, восходят к гораздо более ранним временам.

Бани имелись в большинстве деревень, обычно они располагались в некотором отдалении от жилых построек, ближе к воде. Чаще всего это была ветхая постройка, которая пользовалась репутацией опасного места, где жил особый дух — банник, наиболее враждебный человеку из всех домашних духов, поэтому в баню не следовало ходить в одиночку[168]. Банника (или баенника, имеется много вариантов этого названия) представляли в виде обнаженного

карлика или маленького старичка; иногда это был одноглазый дух женского пола (баенница, банная бабушка)[169], которая представляла опасность для рожениц, если их оставить в бане одних. После полуночи баню посещали злые духи. Для людей считалось безопасным временем мыться в бане за пять (или семь) часов до полудня и только в три (в некоторых местностях — в два) захода — после наступала очередь чёрта, и ни один крестьянин не отваживался ходить мыться в четвертый заход или после заката[170]. Демонические обитатели русской бани имеют четкие соответствия в раннем христианстве; ряд работ посвящен вере в злокозненных демонов — обитателей бань. В апокрифических «Деяниях Иоанна» зафиксированы сведения о том, что при постройке бань Диоскорида имели место человеческие жертвоприношения; этому есть русские параллели: при постройке новой бани существовал обычай приносить в жертву черную курицу, которую зарывали под порогом или полком[171].

Мнение о бане как страшном месте, подверженном магическим воздействиям, несомненно, поддерживалось тем, что именно здесь люди оказывались лишены основных средств защиты от колдовства: из соображений удобства снимали нательный крест и пояс[172], не говоря о других амулетах. «Банище» (место, где прежде стояла баня) считалось неблагоприятным, даже нечистым местом, на нем не строили новых домов[173]. В Белоруссии существует подобное поверье относительно тех мест, где случилось какое-то несчастье, особенно связанное с пролитием крови, либо расположенных вблизи вырванных с корнем деревьев или пораженных молнией деревьев. Вообще при выборе места для постройки дома часто призывали колдуна или знахаря[174].

Баню в прошлом, как и в настоящем, посещали для лечения болезней. Существует русская легенда о том, как Николай Чудотворец и поп странствовали, выдавая себя за знахарей; люди обращались к ним с просьбой о лечении больных, причем каждый раз лечение происходило в бане. Процедуры сводились к тому, что больного рассекали на куски и каждый кусок мыли; затем человека «собирали» заново и воскрешали![175]

Тесная связь народной медицины с магией, вообще понятие о связи физической чистоты с ритуальным очищением усиливали магическую роль бани. Как было показано выше, многие магические ритуалы, связанные с перспективами супружества, происходили в бане. Несомненно, с этим соотносится и обычай париться в бане накануне свадьбы и принимать в бане роды, о чем свидетель-

ствует ряд источников на территории России, Белоруссии и Прибалтики. Такие русские выражения, как «баня — вторая мать» или жуткое проклятье, призываемое на новорожденного, «из бани — в яму!», иллюстрируют эту связь[176]. В.И. Даль считал, что роды принимали в бане просто из-за тесноты, царившей в крестьянских жилищах[177]. Это соображение может иметь существенное значение, но оно никак не объясняет, почему в баню отправлялись рожать женщины высокой сословной принадлежности. Григорий Котошихин, изменник из числа функционеров высокого ранга при дворе Алексея Михайловича, весьма нелицеприятно описал подробности дворцового быта XVII века; он упоминает, что с приближением родов даже царица отправлялась в баню, куда ее сопровождала только повитуха и ближайшие прислужницы, остававшиеся с ней до момента рождения младенца[178]. Последнее вполне соответствует тому, что В.И. Даль писал об отрицательном отношении банника к родильницам, из-за чего их нельзя было оставлять в бане одних.

Не все обычаи, связанные с родами, являются прямым указанием на магический статус бани — здесь, несомненно, важны и практические соображения, на которые указывал Даль, однако они должны были укреплять этот статус. Еще один описанный им обычай подкрепляет имеющуюся связь: обнаженная повитуха брала на руки новорожденного и обносила его вокруг бани, призывая рассвет или обращаясь к утренней звезде, чтобы ребенок не кричал[179]. В.И. Даль не приводит сведений относительно территориальной распространенности этого обыкновения, но исходя из практических соображений можно думать, что оно не практиковалось на севере или зимой.

Что касается ритуального мытья невесты в бане, оно составляло один из компонентов цикла деревенских свадебных обрядов, которые во многих регионах России отличались продолжительностью и сложностью. Имеются сведения, по крайней мере из одного региона (Псковщина), удостоверяющие участие деревенского колдуна в ритуальном омовении невесты в бане[180]; без него не обходился ни один этап свадебной церемонии (о роли колдуна см. гл. 14.2).

Повсеместно распространенное представление о бане как обиталище злых духов не обязательно связано с типологией культовых мест. Оно восходит и к церковной истории, поскольку известно, что во времена поздней античности общественные бани были средоточием порока, там процветала распущенность; в результате гражданские и церковные власти пытались регулировать их дея-

тельность. Бани представляли собой центры проституции, женской и мужской, и, как и в России, считались подходящим местом для занятий вредоносной магией. Несомненно, по этой причине Иоанн Златоуст (IV век) говорил о необходимости для христиан креститься перед тем, как войти в баню[181]. В молитве Василия Великого об изгнании бесов упоминается единственное строение, откуда надлежит изгнать нечистого духа,— баня[182]. В VI веке император Юстиниан установил суровые наказания за неподобающее поведение в банях, а в постановлениях городских советов и синодов и святоотеческой литературе часто встречается осуждение совместного мытья мужчин и женщин как греховного обыкновения[183]. Постановления Лаодикийского (320 год) и Трулльского (692 год) соборов по этому вопросу были хорошо известны на Руси. Запрет на совместное мытье в бане, в особенности для клириков, имеется в сборнике канонического права XII века — «Ефремовской кормчей», затем он повторяется и в других сводах канонического права[184]; в качестве отрицательного примера, распространенного во Пскове, эта практика упоминается в 41-й главе постановлений Стоглавого собора (1551 год)[185]. Казалось бы, мытье в общественных, нередко общих, банях должно в большей степени интересовать Русскую церковь, но на деле оно было обычным явлением в России и Финляндии; многие иноземцы, посещавшие Московию, бывали поражены сценами совместного мытья обнаженных мужчин и женщин в русских банях.

Вообще-то, общественные и при этом смешанные бани существовали в Англии и во Франции со времен Крестовых походов до XVI века, когда они были закрыты как рассадник проституции; то же можно сказать и об итальянских минеральных банях эпохи Ренессанса[186]. В XVIII столетии на английском курорте Бате лечебные минеральные ванны принимали совместно мужчины и женщины, и хотя посетители купались одетыми, некоторые писатели упоминают случаи непристойного поведения[187].

Представляется, что отрицательное мнение о русских банях сформировалось на Западе под впечатлением той репутации, которой пользовались западноевропейские публичные бани. Известны записки западноевропейских путешественников о России, которые с благочестивым возмущением и весьма подробно описывают ту распущенность нравов, которая, по их мнению, проистекала из обычая совместного посещения бань[188]. И действительно, в каком положении оказалась бы современная антропология, если бы по-

хотливые заезжие писатели не провели ранних исследовательских работ в этой области?[189]

Одно из наиболее выдающихся произведений такого жанра — «Путешествие в Сибирь» аббата Шаппа д'Отероша в четырех томах (Париж, 1768). Автор дает уничижительное описание России и русских, их нравов и манер, иллюстрированное гравюрами Ле Пренса, который впервые познакомил европейцев с обычаями и костюмами Российской империи[190]. Большая часть книги посвящена этнографии, климату и геологии России, но автор продемонстрировал свой живой интерес и к свадебным обрядам, и к обычаям, связанным с баней. Основной целью поездки аббата были астрономические наблюдения за прохождением Венеры через диск Солнца. Он оставил забавное ироническое описание своего посещения общественных бань, которое с должной старательностью проиллюстрировано гравюрой Ле Пренса. Главное, что можно сказать о ней, — художественная свобода в изображении бытовой сцены, которая вполне могла бы показаться непристойной современному зрителю и которая верно отражает типично русскую манеру мытья[191]. Книга и иллюстрации вызвали гнев императрицы Екатерины II; сама она, конечно, не посещала общественных бань, но ее ревнивое отношение к репутации своей державы выразилось в ее отзыве о гравюре как «самой непристойной». Мнение императрицы опубликовано в ее анонимном произведении «Антидот» (1770), представляющем собой опровержение книги аббата д'Отероша. Хотя гравюра гораздо менее откровенна, чем известные «художественные» произведения эротического характера из коллекции самой Екатерины, она сочла необходимым подтвердить существовавший ранее запрет совместного мытья в банях в Полицейском уставе 1782 года.

7.2. Перекрестки дорог. Перекрестки дорог в представлении русских были нечистым местом (слово «нечистый», употребляемое как прилагательное, может обозначать телесную нечистоту животных или, например, прокаженных; как существительное оно означает дьявола). На перекрестках хоронили самоубийц и неопознанных покойников[192], кроме того, как уже говорилось в данной главе и будет сказано в гл. 7, это было обычное место для произнесения магических заговоров и для различных гаданий. На перекрестках встречались ведьмы и обитали злые духи, напоминавшие джиннов мусульманского мира, там можно было увидеть «встречного» — беса, который заманивал людей, так что они сбивались с пути. Га-

дание на перекрестках и в необитаемых домах считалось опасным занятием, предававшийся ему человек мог потерять рассудок[193]. Если по какой-то причине требовалось избавиться от иконы, такой имеющий характер святотатства акт тоже производили на перекрестке, сжигая образ (см. гл. 8.6.2). Понятно, что перекрестки дорог и кладбища входили в перечень мест, которые не должны попадаться на пути свадебного поезда, поскольку свадьба повсеместно считалась особо подверженной воздействию злых сил[194]. С другой стороны, именно на перекрестках часто устанавливали довольно примитивные скульптурные изображения св. Параскевы Пятницы — святой с неоднозначными функциями, особо почитаемой женщинами (распространено мнение, что она посылает девушкам мужей)[195].

7.3. Пороги. Порог также имел магический смысл. Под ним прятали заговоры и магические предметы, как охранительные, так и вредоносные; считалось (и считается до сих пор), что здороваться с гостем через порог или стоя на нем, а также принимать что-либо через порог — к несчастью[196]. Отправившись в путь, вернуться и перешагнуть порог и теперь является несчастливым предзнаменованием[197].

7.4. Кладбища. В Псковской и Тверской областях на кладбищах устраивали святочные гадания; в таком качестве они известны под названием *буй* или *буйвище*; этот же термин может применяться для обозначения гадания как такового[198]. Кладбище иногда фигурирует и в иных описаниях гаданий; кладбищенская земля наделялась магическими свойствами, оттуда брали для колдовских целей части мертвых тел или предметы, сопровождавшие погребенного в могиле, например «мертвые кресты» (см. гл. 7.5.6 и 9.2). Свадебному поезду следовало избегать проезжать мимо кладбища (см. выше, раздел «Перекрестки дорог»).

7.5. Магические направления. Магическое значение конкретных локусов дополнялось тем, которое придавали направлениям. Во многих заговорах содержится предписание встать лицом на восток (см. гл. 7), запад же считался «стороной дьявола». Выше упоминалось о гаданиях, с помощью которых определяли, откуда появится будущий супруг (в большинстве случаев, с какого конца деревни или из какой соседней деревни). Эти данные следует дополнить

некоторыми повсеместно распространенными представлениями и обычаями, касающимися правой и левой стороны.

Как и в большинстве европейских языков, русское слово *правый* имеет значение «находящийся справа» и «правильный, хороший, правдивый, справедливый». Соответственно в русской культуре мы находим широко распространенное значение слова *левый* в смысле «несчастливый, несправедливый, плохой[199], тайный, демонический». Послереволюционные реалии только усилили этот аспект значения слова, добавив к нему такие коннотации, как «незаконный, имеющий отношение к черному рынку» («продавать налево»). Хотя данное верование не ограничивается христианскими культурами, а леворукость скорее всего имеет физиологическое происхождение[200], для христиан было важно, что в Библии постоянно подчеркивается: правая рука означает честь. Напомню, что в описании Страшного суда в Евангелии от Матфея овцам отводится место по правую руку («одесную») от Господа; козлища же пойдут налево, после чего будут ввергнуты в вечный огонь (Мф 25: 33,41). Возможно, с этим представлением связано эвфемистическое название дьявола в некоторых регионах России — «левый»[201]. Следует сказать, что в описании лешего присутствуют такие черты, как зачесанные налево волосы и застегнутый справа налево кафтан (в обычной практике — наоборот); чтобы отвадить лешего, нужно было вывернуть одежду наизнанку[202]. В 1850-х годах один сибирский портной едва не был забит до смерти во время эпидемии холеры: его сочли колдуном, так как он забрасывал лесу левой рукой и опивки пива выплескивал влево[203]. В России бытовало общепринятое дуалистическое представление, что при рождении ребенок получает ангела-хранителя, всегда стоящего справа, в то время как слева находится бес. Поэтому многие русские никогда не сплевывают вправо и всегда спят на левом боку, чтобы видеть во сне ангела, а не дьявола в ночном кошмаре[204]. Вера в добрых и злых духов-хранителей имеет аналогии в греческих и еврейских народных верованиях[205]. Другие примеры демонического, магического и инверсионного значения левого направления можно найти в Указателе.

Как видно из некоторых описанных выше способов гадания, определенную роль в них играла левая рука или левая нога. В народных приметах левая сторона считается несчастливой: встать с левой ноги означает, что день будет неудачным, грех надевать первым левый башмак, хотя это и помогает от зубной боли[206], зуд и подергивание левой стороны — плохая примета (см. гл. 6.6).

Народному восприятию левого и правого соответствуют широко распространенные, в том числе и в России, представления о движении по часовой стрелке и против нее (многими оно описывается в терминах «слева направо» и «справа налево»)[207]. Мы уже приводили примеры такого рода, следует лишь упомянуть, что этот аспект, несомненно, присутствовал в разыгравшихся в Русской церкви спорах о правильном направлении крестного хода — «посолонь» или против солнца. Несогласие по этому вопросу стало одним из важных пунктов, по которому официальная Русская православная церковь разошлась с противниками церковных реформ — старообрядцами. Для последних хождение посолонь было актом веры, а против солнца — дьявольским, антихристовым делом, хотя сами споры начались значительно раньше, в XV веке[208]. Двойственность направлений присутствует и в народных верованиях православных болгар, которые приписывают хождение против солнца вокруг церкви ведьмам[209].

Хождение задом наперед как магическое средство также известно в народных представлениях, оно применяется при встрече с демоническими силами, в частности с банником: к нему нельзя поворачиваться спиной. И наоборот, если от колдовских чар приходится спасаться бегством, ни в коем случае нельзя оглядываться; это же требование содержится и в описании многих гаданий. Для того чтобы обмануть бесов и заставить их отступить от намеченной жертвы, могли ходить задом наперед или возвращаться назад по своим следам[210].

Такое движение, как перекувыркивание (обычно через лезвие ножа), иногда применяли, намереваясь стать оборотнем или колдуном. Его можно рассматривать и как обратное направлению движения, и как пересечение границы иного, магического мира. Иной мир можно увидеть и другим, сходным способом — глядя между ног снизу вверх[211].

8. Пародии на христианский культ

С понятиями инверсии и обратного направления связано пародирование христианского культа. В России пародии на церковное богослужение были распространены не столь широко, как на Западе; тем не менее примеры богохульных пародий, в которых присутствуют элементы магии, имеются. В XVI веке царь Иван Гроз-

ный создал систему опричнины, которую можно назвать альтернативным государством. Опричники носили костюм, напоминавший монашеское одеяние. Есть сведения, что царь плясал с молодыми монахами под пение Символа веры[212]. В XVII веке был широко известен текст под названием «Служба кабаку». Это сатирическое произведение, вероятно, восходит к западноевропейским текстам типа «Литургии пьяниц», которые распространялись с XIII века[213]. О святотатственной пародии на обряд погребения сказано в главе 2.6 (о магическом времени). О.Д. Горелкина указывает, что упоминаемая в судебном деле 1730 года рукопись-руководство, как стать колдуном, по существу больше всего напоминает пародию на церковный обряд крещения[214]. В XVIII веке действовал «Всешутейный собор», или «Всесвятейший собор пьяниц и дураков» Петра I. Наряды его членов пародировали одежды церковных иерархов, а пародии на свадебный обряд были отмечены богохульством. Имитировались церемонии рукоположения и «папской инвеституры», в ходе которых приносили обеты Бахусу (русское произношение этого имени напоминает слово «бог»), производили помазание водкой, использовали подобие евангелия с бутылками водки и чарками внутри[215]. Поруганию подвергался и крест: для святотатственного «благословения» дворца удовольствий, построенного для Франца Лефорта, близкого сподвижника Петра, крест сделали из двух курительных трубок[216]. Традицию продолжила императрица Анна Иоанновна: она наказала князя М.А. Голицына за переход в католицизм, сделав его придворным шутом; по той же причине эту судьбу разделил и граф А.П. Апраксин. Голицына заставляли высиживать яйца и квохтать, как курица, пока Анна находилась в дворцовой церкви[217]. Позже этим действиям было предложено объяснение, исходя из понятия «куриный бог» — этот языческий амулет в виде камня с природным отверстием хорошо известен в русском быту, см. гл. 8.3. Устроили и шутовскую свадьбу несчастного князя в Ледяном доме, с баней и брачным ложем из невского льда[218].

Выше было сказано, что на более низком уровне период с Рождества до Крещенья воспринимался как время колдовства и гаданий; к нему приурочено множество языческих по своему происхождению обрядов. Рядились животными, надевали «дьявольские» маски и одежду противоположного пола, выворачивая ее наизнанку, разыгрывали пародийные сцены похорон с участием «попов» и «дьячков» и т.п. Церковь постоянно осуждала подобные увеселения и в то же время примирялась с ними. Были ли эти обычаи скорее

карнавальными, или же в них преобладала характерная для магии, особенно для ее демонических разновидностей, инверсия — вопрос спорный. Несомненно одно: нравственное чувство подсказывало, что далеко не все в них соответствует христианским нормам, поэтому ритуальное очищение участников игр во время крещенского освящения воды было вполне логичным.

Следует отметить, что в действиях колдуна обычно не просматриваются элементы пародирования религиозных обрядов; на деревенских свадьбах колдун в какие-то моменты выступает как субститут священника или его дублер; очень редко в судебных делах по обвинению в ведовстве можно встретить упоминания о действиях пародийного характера. Редкий пример такой пародии относится к 1729 году, однако пародию на Молитву Господню исполнял не колдун, а монах (с. 610, № 9). Большинство колдовских «молитв», проанализированных в гл. 7, являются не собственно пародиями на канонические православные молитвы, а скорее их продолжениями; хотя те из них, в которых имеется обращение к дьяволу, можно рассматривать и как пародийную инверсию. Среди несомненных примеров магической инверсии можно назвать такие действия, как ношение нательного креста сзади, переворачивание икон лицом к стене, чтение заупокойных молитв с целью вызвать смерть врага (при этом свечу держали вверх ногами). В одном ряду с ними стоят: выворачивание одежды и надевание ее задом наперед, написание прошений «лесному царю» справа налево, чтение молитв с конца к началу, чтение Молитвы Господней с прибавлением к каждому слову частицы «не», счет с прибавлением той же частицы к каждому числу[219]. В Новгородской земле существовало поверье, будто, трижды прочитав молитву «Да воскреснет Бог», можно защитить себя от колдовских чар; а повторив ту же молитву двенадцать раз на рассвете — выявить убийцу[220]. Поругание религиозных объектов (для этого могли попирать крест или икону или ругаться над причастием, что отражено в текстах некоторых заговоров) обычно фигурировало в обвинениях против колдунов, тех, кого считали ведьмами, или тех, кто пытался стать колдуном. Это относится к близкому, но все же иному типу «антиповедения».

[1] Статьи из журналов, таких как «Живая старина», «Советская этнография», «Этнографическое обозрение», и местных научных изданий цитируются ниже. Большую их часть можно найти также в соответствующих томах издания «Русский фольклор: Библиографический указатель».

[2] Работа Ральстона (*Ralston.* Russian Folk-tales) хотя и устарела, но для англоязычного читателя представляет интерес, так же как и относительно недавняя работа Л. Иваниц (*Ivanits.* Russian Folk Belief). В них можно найти краткий обзор многих рассматриваемых в этой книге сюжетов. Остаются полезными старые немецкоязычные работы В. Мансикки (*Mansikka.* Die Religion der Ostslaven) и Ф. Хаазе (*Haase.* Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven), а также польская работа К. Мошиньского (*Moszyński.* Kultura ludowa słowian. Cz. 2. Kultura duchowa.). Классическая книга на русском языке принадлежит А.Н. Афанасьеву: *Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу (1865). Правда, аргументация автора зачастую недостаточно обоснована ссылками на источники, а изложение страдает смешением информации и интерпретации, явным стремлением навязать материалу предвзятую мифологическую модель. Среди современных исследований широтой охвата отличаются работы: *Успенский.* Филологические разыскания; *Черепанова.* Мифологическая лексика русского Севера. Ниже приводятся ссылки на другие исследования и публикации.

[3] О вождении медведя в качестве сезонного народного развлечения и о связанных с ним поверьях см.: *Некрылова.* Русские народные городские праздники. С. 35—53 (Медвежья комедия).

[4] *Попов.* Суд и наказания. С. 98, 162.

[5] *Кошель.* История наказания в России. С. 17.

[6] Примеры см. в: Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. С. 184.

[7] *Fletcher.* Of the Russe Common Wealth. P. 94. О подобных предрассудках в Великобритании см.: *Opie, Tatem.* Dictionary of Superstitions (s.v. *Nails and hair, cutting: baby's*). О сходных верованиях немцев Поволжья см.: *Koch.* The Volga Germans. P. 166.

[8] Подробный обзор этих верований, в особенности того, что касается скота, см. в: *Журавлев.* Домашний скот. Детальное исследование верований и ритуалов, связанных с зерном и хлебом, см. в: *Страхов.* Культ хлеба у восточных славян.

[9] Книга Зелигманна (*Seligmann.* Der Bose Blick) до сих пор остается наиболее масштабным исследованием данной темы, а в его работе: *Seligmann.* Die Zauberkraft des Auges und das Berufen — кроме отдельных ссылок на русские материалы имеется небольшой раздел, посвященный России (С. 44—46). Английские материалы на эту тему см. в: *Elworthy.* The Evil Eye; и в его же статье в ERE. Vol. 5. Стб. 608a-615b; и в более поздней работе: *Opie, Tatem.* Dictionary of Superstitions (s.v. *Eyes, peculiar*). См. подборку документов, изданных в: The Evil Eye: A Folklore Casebook / Ed. A. Dundes.; а также материалы конференции, опубликованные Кларенсом Мэлони в: The Evil Eye / Ed. C. Maloney.

[10] *Scot.* Discovery of Witchcraft. P. 37.

[11] Словарь древнерусского языка, XI—XIV вв. Т. 6. (см. *око*); там имеется также статья *глаз* (Т. 2) по материалам XVII века.

[12] Имеются в виду миниатюрные бубенчики и змеевики (см. гл. 6.5 и 6.6). См.: *Russell.* The Evil Eye in Early Byzantine Society. P. 540—541, 543.

[13] *Афанасьев.* Поэтические воззрения. С. 173.

[14] Этот список приложим и к другим европейским странам. Отметим, что суеверные итальянцы приписывали дурной глаз самому папе Пию IX (ум. 1878).

[15] См.: Этнокультурные процессы в Карелии. С. 44; *Афанасьев.* Поэтические воззрения. С. 173.

[16] Рассказ приводится в: *Gordon.* Oculus fascinus. P. 306.

[17] *Попов.* Русская народно-бытовая медицина. С. 36.

[18] См., напр.: *Плиний Старший.* Естественная история (*Pliny the Elder.* Naturalis historia. XXVIII, 4, 36—39); об обычае сплевывать с целью предотвратить зло пишет Персий («Сатиры». II, 31—34). Феокрит («Идиллии». VI) сообщает, что он трижды сплевывал себе на грудь для отвращения злых чар; Петроний («Сатирикон». 131) пишет об использовании цветных нитей и обычае сплевывать три раза с той же целью. Троекратное сплевывание как средство против дурного глаза описано в: *Elworthy.* The Evil Eye. P. 417; *Brewer.* Dictionary of Phrase and Fables (s.v. *Magic*) — о существовании в Девоншире обычая трижды сплевывать при виде сороки. Магическое значение плевка в христианском мире подкреплялось евангельским рассказом об исцелении Христом слепого и глухого (Ин., 15:6—7; Мк., 7:32—35, 8:22—24). Подробное исследование магического и лечебного действия сплевывания и слюны в Древнем Египте см. в: *Ritner.* Mechanics. Ch. 3. Другие примеры обычая сплевывать с целью привлечения удачи, отвращения зла или лечения в контексте античной и английской культуры см. в: *Opie, Tatem.* Dictionary of Superstitions (s.v. *Spitting*); *Hazlitt.* Dictionary (s.v. *Spitting*). Греческие верования и обычаи, сходные с русскими, описаны в: *Stewart.* Demons and the Devil. P. 208, 233.

[19] *Perry.* The State of Russia. P. 152—153.

[20] О распространенности этого верования в античных и средневековых культурах см.: *McCartney.* Praise and Dispraise.

[21] *Аксаков.* Семейная хроника. С. 221. Другой, фантастический, пример относится к тем временам, «когда русские были русскими»: *Карамзин.* Наталья, боярская дочь. С. 62. Британские параллели указаны в: *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *Praising*).

[22] *Забылин.* Русский народ. С. 261, ср.: Плиний Старший (*Pliny the Elder.* Naturalis historia). XXVIII, 7, 3—9.

[23] *Reeves* // Independent. 18 march 1998. P. 8.

[24] *Pinkerton.* Russia. P. 155.

[25] Общий очерк о ветре и его роли в передаче болезней магическим способом см.: *Власова.* Новая абевега (см. *ветер*); там же в статье *вихрь* — о смерче как демоническом явлении.

[26] *Даль.* Толковый словарь (см. *насылать*).

[27] Там же (см. *стекло*).

[28] *Fennel.* Kurbsky's History of Ivan IV. P. 52—53.

[29] Полное собрание законов Российской империи. Т. 3. С. 49. См. также: *Труворов.* Волхвы и ворожеи. Особенно с. 703.

[30] *Миненко.* Русская крестьянская община. С. 152.

[31] *Забылин.* Русский народ. С. 394.

[32] *Адоньева, Овчинникова.* Традиционная русская магия. № 574.

[33] Начиная с эпохи античности узел, завязанный колдуном, считался противозачаточным средством. См.: *Frazer.* Golden Bough (abridg. ed.). P. 240. О верованиях англосаксов, англичан и шотландцев см. в: *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *Knots hinder conception*).

[34] *Даль.* Толковый словарь (см. *кукла*).

[35] Текст см. в: Звездочтец. С. 46—48.

[36] См.: *Frazer.* Golden Bough (abridg. ed.). P. 44—45. О проклятиях на Западе см. в: *McNeil, Gamer.* Medieval Handbooks of Penance. P. 339 (Corrector Бурхарда Вормсского).

[37] *Забылин.* Русский народ. С. 397—398; *Попов.* Русская народно-бытовая медицина. С. 24.

[38] *Забылин.* Русский народ. С. 408.

[39] Интересные и ценные наблюдения по этому поводу приведены в: *Страхов.* На святого Николу (критический разбор книги Б.А. Успенского «Филологические разыскания...»). Те же замечания могут быть высказаны и по адресу многих других работ; книга Б.А. Успенского имеет огромное значение, даже если принять некоторые замечания А.Б. Страхова.

[40] Англичанин, употребляя выражение «Клянусь Юпитером!», выдает некоторую информацию о себе, своем возрасте, социальном происхождении, образовании, но, скорее всего, никак не о своей приверженности к римской мифологии или даже о хорошем с нею знакомстве. Утрата смысла и появление народной этимологии могут происходить чрезвычайно быстро, в том числе в области, исследуемой в данной книге.

[41] Старое, но полезное описание см. в: *Максимов.* Нечистая сила. Работа написана в популярной манере и редко содержит указания на источник информации. Англоязычное описание, сделанное с позиций православного, см. в: *Fedotov.* The Russian Religious Mind. Ch. 12: Paganism and Christianity. Более поздняя монография Б.А. Рыбакова (*Рыбаков.* Язычество древних славян) содержит много домыслов и оставляет желать лучшего. В частности, точка зрения автора на предполагаемое божество по имени Род была оспорена Л.С. Клейном (*Клейн.* Памяти языческого бога Рода. С. 13—26). Б.А. Успенский в «Филологических разысканиях» предпринял исключительно проработанную попытку доказать, что культ Велеса трансформировался в культ св. Николы. Работа В.В. Иванова и В.Н. Топорова «Исследования в области славянских древностей» — это серьезная попытка выявить древнейшие с точки зрения семиотики элементы языческой религии в славянском христианстве и фольклоре, с использованием, в частности, данных лингвистики (в гл. 10 приведен список бинарных оппозиций в соответствии с данной концепцией). Полезный список основной литературы по религии восточных славян, хотя и с недостаточным привлечением материалов, связанных с ее пережитками, см. в: *Kulikowski.* A Bibliography of Slavic Mythology.

[42] Дьяволы, вселившиеся в Соломонию («Повесть о бесноватой жене Соломонии», XVII в.), — это водяные русской народной традиции. См.: *Пигин.* Из истории русской демонологии. С. 102 (иллюстрация из рукописи XVIII века на с. 73).

[43] *Рыбников.* Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. 1991 г. Т. 3. С. 314 (*баенник*).

[44] См.: *Dando*. The Neutral Angels. P. 265—267.

[45] См.: *Власова*. Новая абевега (см. *Адамовы дети*).

[46] Как у южных славян, см.: *Pócs*. Fairies and Witches at the Boundary of South Eastern and Central Europe. P. 16.

[47] *Graham*. A Brief Account. P. 236.

[48] См.: *Афанасьев*. Поэтические воззрения, — как указание на обширную информацию по этому поводу. Качественные современные обзоры можно найти в: *Померанцева*. Мифологические персонажи; *Черепанова*. Мифологическая лексика; *Толстой*. Из заметок по славянской демонологии. I, II (в этой работе обсуждается внешний вид различных русских духов); *Власова*. Новая абевега (ценное краткое изложение библиографии вопроса в форме словаря). Англоязычные работы: *Ralston*. Songs of the Russian People; *Ivanits*. Russian Folk Belief.

[49] Власова подчеркивает свойственную миру русского крестьянина оппозицию «свой—чужой»: *Власова*. Новая абевега. С. 18.

[50] Более детальное рассмотрение этого вопроса в моей работе: *Ryan*. The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: was Russia an Exception?

[51] *Антонович*. Колдовство. С. 8.

[52] *Levack*. The Witch Hunt in Early Modern Europe. P. 200—201. Следует, однако, отметить, что в Шотландии (где охота на ведьм носила едва ли не самый массовый в европейском масштабе характер) и в Северной Англии ведьм чаще обвиняли в общении с феями, чем с Люцифером. См.: *Briggs*. A Dictionary of Fairies (s.v. *Traffic with fairies*).

[53] *Larner*. Enemies of God. P. 11, 197.

[54] Связь слова «волхв» и его производных со словом «бес» или его производными подтверждается многочисленными примерами, см.: Словарь русского языка XI—XVII вв. Начальная летопись в приведенной цитате под 1071 годом прямо определяет магию как явление инфернального происхождения.

[55] ПСРЛ. Т. 1. С. 180.

[56] См.: *Haney*. From Italy to Muscovy. P. 155—157.

[57] См.: *Черепанова*. Наблюдения над лексикой Стоглава. С. 17—25.

[58] *Курбский*. История. С. 131.

[59] Там же. С. 119.

[60] Из хронографа 1617 года // Памятники литературы Древней Руси: Конец XVI— начало XVII в. С. 328, 332.

[61] *Massa*. A Short History. P. 118, 138, 147.

[62] *J.F.* A Brief Historical Account of the Empire of Russia. Цит. по: *Cross*. Russia under Western Eyes. C. 88. См. также записки Жака Маржерета в: *Margeret*. The Russian Empire. P. 73.

[63] *Карамзин*. История. Т. 9. С. 308.

[64] *Coxe*. Travels in Poland, Russia, Sweden, and Denmark. II. P. 15.

[65] См. гл. 4.3.

[66] *Даль*. Пословицы. С. 185. Об этом см.: *Пушкин*. Бесы. Строфа 6.

[67] *Garrett*. The Demise of the Devil. P. ix. В книге содержатся полезные материалы по вопросу соотношения магии и религии.

[68] *Даль*. Толковый словарь (см. *бес*, в статье содержится обширный список названий и эвфемизмов). С.В. Максимов (*Максимов*. Нечистая сила) приводит

этот список и несколько дополняет его, так что он содержит более сорока названий, некоторые из которых кажутся несколько неожиданными: агаряне (обычно обозначает мусульман), шут, немытый.

[69] *Uspenskii.* Language situation. С. 384. О черте вообще в народных верованиях см.: *Власова.* Новая абевега (см. *черт*).

[70] *Даль.* Пословицы. С. 19.

[71] *Черепанова.* Мифологическая лексика русского Севера. С. 41—44. О других духах см.: *Власова.* Новая абевега (см. *леший, водяной* и проч.).

[72] См.: *Пигин.* Народная мифология.

[73] См.: *Oinas.* Essays on Russian Folklore and Mythology.

[74] *Чихачев.* Русские на Индигирке. С. 130.

[75] *Максимов.* Нечистая сила. С. 11—12.

[76] Обзор данной темы см. в: *Dewey.* Some Perceptions of Mental Disorder in Pre-Petrine Russia.

[77] История идеи заключения договора с дьяволом прослежена в: *Radermacher.* Griechische Quellen zur Faustsage. В работе, посвященной византийским аспектам сюжета, славянская литература не упоминается. См. также: *Pietersma.* The Apocryphon of Jannes and Jambres. P. 64—70, 182—183, где приведен договор I в. н.э. (?), в котором фигурируют дьявол и волшебники, состязавшиеся с Моисеем. История Фауста, включая эпизод с продажей души, вероятно, стала известна русским по кукольной комедии немецкого происхождения — разыгрывали в Москве в 1761 году: *Перетц.* Кукольный театр. С. 31—32.

[78] Об истории и литературных влияниях на этот текст в России см.: *Cleminson.* The Miracle «De juvene qui Christum negaverat».

[79] См. издание текста с комментариями Ю.К. Бегунова в: Изборник. С. 609—625. См. также: *Скрипиль.* Повесть о Савве Грудцыне (тексты). С. 228—233. Савва писал свой договор на «хартии» чернилами.

[80] См.: *Демкова, Дробленкова.* Повесть об убогом человеке.

[81] См.: Описание документов и дел синода. Т. 14. С. 529. Описание этого и других случаев «продажи души дьяволу» и «письма к дьяволу» в России XVIII века, а также библиографию см. в: *Горелкина.* К вопросу о магических представлениях.

[82] Л.В. Черепнин цитирует четыре случая, см.: Из истории древнерусского колдовства. С. 101—102.

[83] *Фасмер.* Этимологический словарь (см. *леший*).

[84] *Афанасьев.* Поэтические воззрения. Т. 2. С. 345—346.

[85] *Логинов.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. С. 33.

[86] *Покровский.* Исповедь алтайского крестьянина. С. 53.

[87] На это настойчиво возражает Р. Маркус (*Markus.* Augustine on Magic). Максим Грек ссылается на Августина в своем трактате о комментарии Л. Вивеса на Августина («О граде Божием»), см.: *Буланин.* Переводы и послания Максима Грека. С. 23—24. Поскольку Августин или Вивес едва ли были известны его российским читателям, а Максим был прежде итальянским гуманистом, эти сведения едва ли можно считать доказательством знакомства русских с произведениями Августина. Известна греческая рукопись — перевод неко-

торых трактатов Августина (341 лист), сделанный Максимом Планудой и Прохором Кидонисом; она была скопирована Иерофеем Монемвасийским для иерусалимского архимандрита Дамаскина, который жил в Москве с 1590 по 1604 год. См.: *Фонкич.* Греческо-русские культурные связи. С. 51—52.

[88] Детальное исследование смешения фольклорных тем, таких как змей-возлюбленный («чудесный супруг»), с рассказами об одержимости бесами см. в: *Пигин.* Из истории русской демонологии. С. 105—109. А.В. Пигин считает в данном случае западное влияние маловероятным.

[89] Подробное и занимательное описание см. в: *Boss.* Milton.

[90] *Попов.* Русская народно-бытовая медицина. С. 35.

[91] Мифологические рассказы. С. 315; *Забылин.* Русский народ. С. 241: автор указывает, что такие средства от колдовства, как полынь, крапива, плакун-трава, Адамова голова, Петров крест в его время (1880 год), продавались в Москве по достаточно высокой цене.

[92] *Забылин.* Русский народ. С. 51.

[93] Там же. С. 241.

[94] Там же. С. 240.

[95] *Болонев.* Народный календарь семейских Забайкалья. С. 83.

[96] Образ домового в связи со святочными гаданиями на Севере России подробно изучен в современной работе: *Криничная.* Домашний дух. См. также: *Власова.* Новая абевега (см. *домовой*).

[97] Особенно на день св. Иоанна Лествичника (30 марта ст. ст.). У В.И. Даля перечисляются различные типы домовых и упомянуто поверье о волосатости домового (что характерно для изображений бесов на византийских и русских иконах), о том, что его можно увидеть накануне Светлого воскресенья, что видеть домового предвещает несчастье или смерть: *Даль.* Толковый словарь (см. *домовой*). См. также^ *Власова.* Новая абевега (см. *домовой*).

[98] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (см. *кикимора*). Кикимору считали женским духом, часто женой домового или лешего, в народном календаре существовал ее день (17 февраля), см.: *Юдин.* Дни величальные. С. 61—62.

[99] *Чихачев.* Русские на Индигирке. С. 130. О куклах в русской магии см. гл. 8.5.

[100] *Милорадович.* Житье-бытье лубенского крестьянина. (Репринт). С. 172. В статье содержится весьма детальное описание обрядов и верований, связанных с постройкой нового дома, в одном из регионов Украины.

[101] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (см. *Ирод*).

[102] *Криничная.* Лесные наваждения. Это хорошее современное исследование, скромно изданное в Петрозаводске и потому малодоступное.

[103] *Даль.* Толковый словарь (см. *лес*). *Зиновьева.* Указатель. Мотив № AI 8b. Чтобы не сбиться с дороги из-за наваждений эльфов, ту же меру применяли в Англии, см.: *Briggs.* Dictionary (s.v. *Protection against fairies*). Подобные верования существуют в штате Кентукки, см.: *Thomas, Thomas.* Kentucky Superstitions. № 3036, 3822. Другие формы защиты, упоминаемые К. Бриггс, также известны в России.

[104] *Афанасьев.* Поэтические воззрения. Т. 2. С. 342; *Романов.* Белорусский сборник. Вып. 5. С. 3; Е.Р. Романов указывает, что по белорусскому обычаю

следовало еще перекреститься и прочитать молитву Господню. См. также: *Успенский.* Дуалистический характер русской средневековой культуры.

[105] *Афанасьев.* Поэтические воззрения. Т. 2/ С. 343.

[106] *Чихачев.* Русские на Индигирке. С. 129.

[107] *Guthrie.* Noctes Rossicae. Л. 80 об.

[108] Обычай распространен в различных культурах. Так, английский волшебник Вильям Барксил из Саутгемптона молился и постился в течение трех дней, прежде чем начать отыскивать украденное, см.: *Thomas.* Religion and the Decline of Magic. P. 271—272.

[109] Устаревшее описание обычая очерчивать магический круг см. в: ERE. Vol. 8. Стб. 321a — 324b. На современном уровне проблема рассматривается в: *Kieckhefer.* Forbidden Rites. P. 172—176. Магический круг для защиты от вызванных ими демонов использовали некроманты; если какая-то часть тела окажется за чертой круга, могут наступить ужасные последствия; это ярко показано в «Беседе о чудесах» — латинском тексте XIII века, написанном Цезариусом Гейстербахским, см. в: *Caesarius of Heisterbach.* Dialogue on Miracles. V, ch. 2.

[110] Кикхефер (см. примеч. 109) отмечает, что магический круг может играть двойственную роль.

[111] Казанская история. С. 47.

[112] Сплевывание — древний охранительный обычай против магии, см. выше, Дурной глаз. По поводу того, что у ведьм есть хвосты, см. также гл. 3, Ведьмы.

[113] *Гоголь.* Вий. Впервые опубликован в 1835 году в сборнике «Миргород».

[114] *Ralston.* Songs of Russian People. P. 100. О Вие см.: *Абаев.* Образ Вия в повести Н.В. Гоголя. Автор считает, что в действительности образ Вия не был известен в русском и украинском фольклоре; он не упоминает никаких сербских аналогий, утверждая, что это имя происходит от индоиранского божества Ваю. Фактически образ Вия обладает чертами, которые народная традиция придает св. Касьяну, см. ниже.

[115] *Даль.* Толковый словарь (см. *русалка*). Детальное исследование фольклорного образа русалки см.: *Зеленин.* Избранные труды. Ч. 5, — где автор перечисляет в качестве защиты от русалок крест, магический круг, чеснок, железные орудия, т.е. все те же средства, которые использовались для защиты от других видов демонических существ. См. также: *Власова.* Новая абевега (см. *русалка*).

[116] *Булгаковский.* Пинчуки. С. 190.

[117] См.: *Афанасьев.* Поэтические воззрения. Т. 2. С. 92; *Смирнов.* Народные гаданья Костромского края. С. 27.

[118] *Даль.* Толковый словарь (см. *черт*); *Ефименко.* Материалы. С. 163.

[119] Мифологические рассказы. С. 311.

[120] См., например: *Афанасьев.* Народные русские сказки. № 364, 367, 371, 373, 564, 577.

[121] *Забылин.* Русский народ. С. 242.

[122] *Болонев.* Народный календарь семейских Забайкалья. С. 58.

[123] *Даль.* Пословицы русского народа. С. 546—562. Автор не указывает источник или регион.

[124] Несомненно, такая же практика осуждалась в средневековых западных текстах. См., например, произведение начала XI века Corrector Бурхарда Вормсского // *McNeil, Gamer.* Medieval Handbooks of Penance. P. 334.

[125] См.: Традиционный фольклор владимирской деревни. С. 128.

[126] *Mazo.* We don't summon Spring in the Summer. P. 81—82.

[127] *Пропп.* Русские аграрные праздники. С. 70—71. Более подробно см. в: Фольклорный театр. С. 48—51; *Warner.* Russian Folk Theatre. P. 74—76.

[128] См.: *Даль.* Толковый словарь (см. *гадать*).

[129] Там же (см. *Иордан*).

[130] Некоторые описания и анализ см. в: *Flier.* Court Ceremony. P. 76.

[131] *Даль.* Толковый словарь (см. *Иордан*). Об этом слове и его различных значениях см.: *Толстой.* Шиликуны; *Власова.* Новая абевега (см. *Иордан*).

[132] *Даль.* Толковый словарь (см. *купать*); *Он же.* Пословицы (см. *купать*).

[133] См.: *Graham.* Undiscovered Russia. P. 38.

[134] *Болонев.* Народный календарь семейских Забайкалья. С. 79.

[135] *Mansikka.* Religion. P. 224.

[136] См.: *Longworth.* Alexis. P. 135. Он также приказал сибирскому колдуну составить записку о травах и их полезных свойствах: ERE. Vol. 3. P. 465b.

[137] Цит. по: *Иванов.* Народные обычаи, поверья и гадания. Автор отмечает, что цель всех гаданий в дни летнего солнцестояния, сохранившихся в этом регионе, — узнать будущего мужа.

[138] *Wikman.* Popular Divination. P. 176. Заговоры на девять трав известны также в англосаксонской и германской магии.

[139] *Майков.* Великорусские заклинания. С. 253—254.

[140] *Макаренко.* Сибирский народный календарь. С. 85—86.

[141] *Максимов.* Нечистая сила. С. 474. В Британии такие верования связаны с Майским днем, см.: *Opie, Tatem.* Dictionary of Superstitions (s.v. *May Dew*).

[142] *Даль.* Пословицы русского народа. С. 550.

[143] *Афанасьев.* Поэтические воззрения. С. 364.

[144] *Макаренко.* Сибирский народный календарь. С. 85—86.

[145] *Киркор.* Этнографические взгляды на Виленскую губернию. С. 158.

[146] О травах, применявшихся для гаданий на Иванов день в разных странах, см.: *Frazer.* Golden Bough. Vol. 2. P. 129. См.: *Storms.* Anglo-Saxon Magic. P. 9, 187 — об англосаксонских обычаях и заговорах на девять трав. Немецкие материалы по той же теме и общие замечания см.: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (ст. *Johannes der Täufer*). О Древнем мире см.: *Delatte.* Herbarius.

[147] *Макаренко.* Сибирский народный календарь. С. 58—60.

[148] См.: *Даль.* Толковый словарь (см. *високос*, где приводится список эпитетов и народных поговорок).

[149] *Афанасьев.* Русские народные легенды. С. 78.

[150] См.: *Черепанова.* Мифологическая лексика русского Севера. С. 72б 80; *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (см. *Касьян*). Детальное исследование темы несчастливого св. Касьяна от Карелии до Сибири, а также на Балканах см. в: *Loorits.* Der Heilige Kassian und der Schaltjahrlegende.

[151] *Смирнов.* Народные гаданья Костромского края.

[152] *Макаренко.* Сибирский народный календарь. С. 123.

[153] *Кондратьева.* Метаморфозы (см. *Самсон*).

[154] *Макаренко.* Сибирский народный календарь. С. 123 и след.

[155] См.: *Даль.* Толковый словарь (см. *пола (полночь)*).

[156] Краткий обзор с обширной библиографией, в котором особое внимание уделено границам, см. в: *Hand.* Boundaries, Portals and Other Magical Spots. Сходная вера в то, что бани и перекрестки являются обиталищем джиннов, распространена в исламском мире, см.: *Hughes.* Dictionary of Islam. P. 136.

[157] Вариант с посевами хмеля известен в Поволжье, см.: *Шаповалова, Лаврентьева.* Традиционные обряды. С. 16.

[158] *Попов.* Русская народно-бытовая медицина. С. 196.

[159] *Максимов.* Нечистая сила. С. 230—231. Новый популярный обзор материалов о русских святых источниках: *Орехов.* Святые источники России.

[160] Законодательство Петра I. С. 548, 549.

[161] *Степанова.* Черная магия. С. 295.

[162] Развернутое исследование истории русской парной бани (подобной финской сауне), с особым вниманием к фольклорным аспектам и теме ритуального омовения невесты, см. в: *Vahros.* Zur Geschichte und Folklor der Grossrussischen Sauna. См. также: *Галицкий.* Русская баня, ее близкие и дальние родичи.

[163] ПСРЛ. 1962. Т. 1. С. 176, 177.

[164] *Lotman, Uspenskij.* The Role of Dual Models of Russian Culture. P. 9.

[165] Там же.

[166] *Попов.* Русская народно-бытовая медицина. С. 197.

[167] См.: *Hughes.* Russia and the West. P. 88.

[168] О баннике см.: *Криничная.* Сынове бани: мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» бани; *Максимов.* Нечистая сила. Гл. IV: Баенник; *Новичкова.* Русский демонологический словарь. С. 35—40; *Власова.* Новая абевега (см. *банник, баиниха*).

[169] «Банная бабушка» могла выступать и в роли чудесной повитухи, обладающей магической силой: *Власова.* Новая абевега (см. *банная бабушка*).

[170] *Максимов.* Нечистая сила. С. 49—50. Более современное исследование данного верования в Карелии см. в: Этнокультурные процессы в Карелии. С. 48; *Логинов.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. С. 96. Сибирские материалы см. в: *Зиновьева.* Указатель. Мотив № B5a, B5e.

[171] *Bonner.* The Demons of the Bath. P. 204—205, 208; *Власова.* Новая абевега. С. 51. В северных регионах Заонежья курицу могли заменять каплей ртути, см.: *Логинов.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. С. 96.

[172] По этому поводу сведения расходятся. Н.А. Никитина утверждает, что пояс носили на теле все время как защиту от колдовства и не снимали даже в бане (*Никитина.* К вопросу о русских колдунах. С. 319—320). Интересный обзор на тему о роли пояса в русских народных обычаях и магии см. в: *Лебедева.* Значение пояса. Автор отмечает, что специального исследования на эту тему нет (С. 229). См. также: *Толстой.* Опоясывание и оползание храма — работа

посвящена в основном славянскому обычаю создавать круг вокруг церкви, однако в ней имеются интересные наблюдения и о магической роли пояса.

[173] *Даль.* Толковый словарь (см. *баня*); *Максимов.* Нечистая сила. С. 55.

[174] *Минько.* Суеверия. С. 150.

[175] *Афанасьев.* Народные русские легенды. С. 49—52.

[176] *Даль.* Толковый словарь (см. *баня*). Левин (*Levin.* Childbirth. P. 51) отмечает, что в баню отправлялись даже те женщины, которые затем убивали незаконнорожденных младенцев.

[177] *Даль.* Толковый словарь (см. *банить*).

[178] Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Кн. 2. С. 265.

[179] *Даль.* Толковый словарь (см. *заря* в значении «рассвет» и «утренняя звезда»). Слово *бабка* употребляется до настоящего времени в значении повитуха или знахарка.

[180] *Козырев.* Свадебные обряды и обычаи. С. 79—80.

[181] См.: *Nielsen.* Thermae et Balnea. P. 145—148. Автор особо подчеркивает, что попытки регулировать деятельность бань постоянно продолжались; церковь во многом продолжала политику дохристианских императоров, а христианские авторы следовали за высказываниями языческих писателей. См. также: *Ward.* Women in Russian Baths. С другой стороны, следует отметить, что Иоанн Златоуст использует образ бани как символ очищения крещением и как обычное место для проведения обряда крещения, см.: *Harkins.* St. John Chrysostom. P. 135—138, 170.

[182] См.: *Migne.* Patrologia graeca. T. 31. Стб. 1682.

[183] Широкий обзор см. в: DACL. Vol. 2 (s.v. *бани*). О византийском восприятии бани и соответствующих обычаях см.: *Berger.* Das Bad in der Byzantinischen Zeit. Подробное описание отношения церкви к бане в средневековом Константинополе см.: *Magdalino.* Church, Bath and Diakonia. О бане в роли магического и эротического элемента в поздневизантийском романе см.: *Agapitos.* The Erotic Bath.

[184] Словарь древнерусского языка (см. *баня*); *Смирнов.* Материалы. С. 43.

[185] Стоглав. Гл. 41, вопр. 8. Упоминание Пскова тенденциозно. «Стоглав» часто обвиняет жителей Пскова и Новгорода во всевозможных отклонениях, что можно связать с длительным периодом независимого существования этих городов и их антимосковской политикой. Иван Грозный решил эту проблему путем массового уничтожения новгородского населения в 1570 году.

[186] *Palmer.* In this our lightye and learned tyme. P. 19.

[187] О месте русской бани в социальной истории гигиены см.: *Giedion.* Mechanization Takes Command. P. 646—650; *Wright.* Clean and Decent. P. 60—61, 82—83.

[188] См., например: *Struys.* Les Voyages de Jean de Struys en Muscovie. P. 134, где автор утверждает, что посещение бани людьми обоего пола всех возрастов было нормой. У. Ричардсон (*Richardson.* Anecdotes of the Russian Empire. P. 213—214) пишет об обычае совместного мытья в бане раз в неделю.

[189] Пример иллюстрированного повествования такого рода см. в: *Cross.* The Russian *Banya.*

[190] См. в: *Rorschach.* Drawings by Jean-Baptiste Le Prince.

[191] Несомненно, это был скандальный успех: за сценой в бане, изображенной Ж.-Б. Ле Пренсом, последовали подобные иллюстрации, большего или меньшего художественного достоинства; см.: *Cross.* The Russian *Banya.*

[192] *Даль.* Толковый словарь (см. *перекрещивать*).

[193] *Смирнов.* Народные гаданья в Костромском крае. С. 18.

[194] См.: *Warner, Kustovsky.* Russian Traditional Folksong. P. 42.

[195] *Даль.* Толковый словарь (см. *пять*); *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (см. *пятница*); *Максимов.* Нечистая сила. Т. 1. С. 230—231.

[196] *Даль.* Толковый словарь (см. *порог*).

[197] Общий обзор о табу при выходе из дома см.: *Frazer.* Golden Bough. Vol. 3. P. 122—126.

[198] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (см. *буй*).

[199] См.: *Даль.* Толковый словарь (см. *левый, шуйца*). В «Словаре древнерусского языка, XI—XVII вв.» есть сведения о том, что данное значение слова известно на Руси по крайней мере с XIII века. О многих аспектах этого верования см.: *Успенский.* Антиповедение; *Толстой.* О природе связей бинарных противопоставлений типа правый—левый. В последней работе приводятся в основном сербские и хорватские материалы, но они имеют более широкое значение.

[200] Данное положение оспаривается на основании многочисленных сведений, см.: *Coren.* The Left-Hander Syndrome. Автор также приводит исторический очерк понимания левого как несчастливого и демонического в еврейской, христианской и исламской традициях.

[201] *Максимов.* Нечистая сила. С. 4.

[202] *Даль.* Толковый словарь (см. *лес*); *Чихачев.* Русские на Индигирке. С. 128. Герберштейн, однако, писал в XVI веке, что христиане в России застегивали одежду на правую сторону, тогда как татары — на левую (*Герберштейн.* Записки о Московии. С. 117).

[203] *Миненко.* Русская крестьянская община. С. 152.

[204] *Максимов.* Нечистая сила. С. 28.

[205] О сходных верованиях греков см.: *Stewart.* Demons. P. 178. О верованиях у евреев см.: *Coren.* The Left-Hander Syndrome. P. 12, 13.

[206] *Даль.* Толковый словарь (см. *нога*).

[207] См.: *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *Sunwise*), где приведены британские, главным образом кельтские, материалы. О ранней Скандинавии см.: *Boyer.* Le monde du double. P. 164—165.

[208] Краткая история практики хождения посолонь изложена в: Полный православный богословский энциклопедический словарь (см. *посолонь*).

[209] *Pócs.* Fairies and Witches at the Boundary of South Eastern and Central Europe. P. 86.

[210] *Усачева.* Ритуальный обман.

[211] Примеры из «Повести о Петре и Февронии» см. в: *Успенский.* Антиповедение.

[212] Дискуссию см. в: *Панченко.* Русская культура в канун Петровских реформ. С. 84. *Birnbaum.* Laughter, Play, and Carnival in Old Rus // Words and Images: Essays

in Honour of Prof. Dennis Ward, ed. M. Falchikov, Pike (?) P. 21—39; об Иване Грозном и, шире, о пародии см. в: *Лихачев, Панченко.* «Смеховой мир» Древней Руси.

[213] *Uspenskii.* The Language Situation. P. 371. Автор приводит много интересных сведений о пародии и демонических аспектах употребления языка в России, в частности об использовании церковнославянского как средства против демонов.

[214] *Горелкина.* К вопросу о магических представлениях. С. 298.

[215] *Uspenskii.* The Language Situation. P. 377. Весьма подробное описание этой деятельности Петра I см.: *Семенова.* Очерки истории быта и культурной жизни России. С. 174—199. О том же, но с точки зрения «чувства юмора Петра Великого» см.: *Семевский.* Слово и дело. С. 279—334.

[216] Засвидетельствовано в: *Korb.* Diary. P. 257—258.

[217] *Успенский, Шишкин.* Тредиаковский и янсенисты. С. 170.

[218] Там же. С. 171—173. В сноске 201 указано, что ледяной дом присутствует в некоторых русских заговорах против мороза.

[219] См.: *Успенский.* Религиозно-мифологический аспект. С. 210; *Толстой.* Не — не «не». М.П. Драгоманов приводит заговор против змей, который для защиты лошадей нужно читать с конца (*Драгоманов.* Малорусские народные предания. С. 30). Нередко встречается письмо в обратном порядке с магической целью, пример из римской эпохи в Британии приведен в: *Tomlin.* Tabellae Sulis. P. 112.

[220] *Власова.* Новая абевега. С. 26. Этот список приложим и к другим европейским странам. Отметим, что суеверные итальянцы приписывали дурной глаз самому папе Пию IX (ум. 1878).

3. КОЛДУНЫ И ВЕДЬМЫ

1. Введение

Магические и гадательные практики признанного или профессионального исполнителя отчасти совпадают с рассмотренными в предыдущей главе; однако необходимо специально охарактеризовать этих исполнителей и то, что они делают или делали (или то, что они, как кажется, делают или делали). В своем сравнительном исследовании европейских верований в колдовство Роберт Роуланд утверждает: «Характерные особенности и поведение ведьм выделяли их в обществе, мир ведьм часто строился на систематическом отрицании, инверсии того мира, в котором жили люди, верившие в колдовство»[1]. Хотя Роуланд не учитывал российских данных, его утверждение близко семиотической модели Б.А. Успенского, с тем лишь различием, что Роуланд говорит о поведении, исключительно приписываемом ведьмам, а Успенский рассматривает не только верования в волшебников, но и поведение (или чаще, в его терминологии, «анти-поведение») самих магов и колдунов[2].

Трудность при характеристике людей, практиковавших магию, заключается в том, что описание каждого конкретного колдуна или ведьмы как известного и необходимого члена любого локального сообщества, их репутация в глазах односельчан могут значительно отличаться от того, как те же информаторы воспринимали абстрактных колдуна или ведьму, которым приписывали и фантастическую дьявольскую силу, и исключительную зловредность. Это, вероятно, не столь важно, если обратиться к синхронному описанию верований и практик одного сообщества, в котором противопоставление «своего волшебника» «чужим волшебникам» лишь облегчало их распознавание. Но проблему не так просто решить, если по имеющимся свидетельствам попытаться осмыслить культурную историю магии в диахронном виде.

В приложении к настоящей главе приведена бóльшая часть терминов, которые можно обнаружить в русских и древнерусских описаниях магии и тех, кто ее практиковал. Сущность индивидов, обозначенных этими разновременными наименованиями, проис-

ходящими из различных частей России, Белоруссии и Украины, а также сила, им приписываемая, могли значительно различаться, да и надежность источников, из которых можно получить информацию о них, также довольно сильно варьирует. Действительно, зачастую неясно, что стоит за тем или иным определением приверженца волшебства или человека, практикующего магию, особенно когда лексемы, пришедшие из дохристианских верований, использованы в христианском контексте, например в переводах греческих слов в творениях отцов церкви. Более того, терминологические отличия английских слов «magic», «sorcery», «witchcraft», а также названий практикующих их лиц, которые уверенно прослеживаются англоязычными исследователями, в русских контекстах гораздо менее очевидны[3]. Например, замечание В. Кивельсон об отсутствии различий между черной и белой магией в России, сделанное в прекрасной статье о ведовской панике в Лухе, соответствует действительности. Вместе с тем в семантическом плане это утверждение является анахронизмом, поскольку терминов черная или белая магия в древнерусском языке не существовало вовсе, а лежащие в их основе понятия вызывали различный резонанс и по-разному выражались[4]. Тем не менее Кивельсон не одинока: к XIX веку принятое на Западе разделение на «черную» и «белую» магию восприняли образованные, как, вероятно, и необразованные, русские. Выдающийся лексикограф и собиратель фольклора В.И. Даль статью «магия» своего словаря (слово в русском языке по́зднее и заимствованное) начинает с того, что магия подразделяется на белую и черную. Он указывает, что черная магия включает чернокнижие, волховство, колдовство, волшебство (эти слова обычно используются в обвинениях против чародейства) и признает вмешательство потусторонних сил. Иными словами, Даль превосходно знал, какими понятиями и определениями пользовались в России более раннего времени, но постарался втиснуть их в ту (пусть заимствованную), таксономию, которая была более знакома образованным читателям его словаря в середине XIX века.

В церковнославянском и древнерусском языках, в диалектах русского существовал богатый запас слов для обозначения тех практик, которые свободно можно относить и к магическим (включая порчу — maleficium), и к гадательным, а также при указании на тех, кто профессионально занимался магией или обращался к ней по житейской надобности. Значительное количество этих слов сохранилось в современном русском языке, особенно на диалектном

уровне; они имеют разную этимологию, но на практике часто работают как синонимы, или почти синонимы, с семантическими различиями лишь на локальном уровне (эти особенности даже могут быть присущи только конкретному информанту). За редкими исключениями знания об астрологии или алхимии в средневековой России были весьма смутными, здесь не было ни «ученой» магии, ни ученых теологических споров относительно допустимых и недозволенных практик. Не существовало и способов терминологического различения между магией, колдовством и ведовством, принятого в современной литературе (если эти понятия вообще можно отделить друг от друга). Первым указанием на различение «натуральной» (т.е. «белой») и «демонической» магии является упоминание натуральной магии в указе об основании Славяно-греко-латинской академии в Москве (1682 год) при царе Федоре Алексеевиче; в этом указе обращение к натуральной и демонической магии, равно как и к гаданиям, запрещалось под страхом сожжения на костре[5].



Гадание чудского волхва по просьбе новгородца. Миниатюра XV в. Радзивилловской летописи (Библиотека Академии наук, СПб., 34.5.30, л. 104 об.)

При обсуждении терминологии и семантики магии и колдовства следует иметь в виду и то, что в России не происходило ничего подобного демонологическим спорам в схоластической теологии и юриспруденции, не рассматривались различные виды магии и гаданий и их связь с ересью, как это было на Западе.

Российский археолог Б.А. Рыбаков выстроил целую иерархию специалистов в области магических практик у древних восточных славян. Кроме тех названий, что приведены в приложении к настоящей главе, в нее входили также облакопрогонители, жрецы, хранильники (те, кто делал талисманы-обереги), потворники (те, кто производил зелья), кощунники (возможно, в первоначальном значении — эпические сказители, но позднее — те, кто занимался кощунством и поруганием святынь), баяны (исполнители заклинаний)[6]. Но часто, конечно, невозможно узнать, что означали приводимые Рыбаковым наименования, — по прошествии столь длительного времени и при столь скудных свидетельствах, большая часть которых принадлежит церковным авторам и носит враждебный характер. Не всегда легко судить и о том, какие практики или верования, зафиксированные в более позднее время, имели длительную местную историю, а какие привнесены из других мест. Действительно, встречающиеся в литературном контексте многочисленные наименования волшебников могли использоваться ради достижения риторического эффекта с помощью приема повтора. К примеру, в созданном Епифанием Премудрым «Житии Стефана Пермского» (90-е годы XIV — начало XV века) глава пермских волшебников Пам описан как «некий волхв, чародеевый старец, лукавый мечетник, нарочит кудесник, волхвом началник, обавником старейшина, отравником больший, иже на волшебныя хитрости всегда упражняяся, иже кудесному чарованию тепл сый помощник»[7]. Непохоже, чтобы автор, более всего известный искусством «плетения словес», видел за этими наименованиями какие-либо различия. Утверждение, будто в Древней Руси существовала организованная иерархия магов-волхвов с ясно различающейся внутригрупповой специализацией, должно рассматриваться со значительной долей скептицизма. Кроме того, любое предположение относительно существования исключительно славянской или русской магии вряд ли следует принимать в расчет; как отмечается в одной работе по англосаксонской магии, «из всех культурных проявлений магия распространяется от одного народа к другому с наибольшей быстротой»[8].

В то же время следует признать, что история и статус тех, кто практиковал магию в России, имеют особенности, которые порой не так просто поддаются четкому определению. Утверждение, что астрологические и гадательные тексты, а также некоторые амулеты были в России культурными заимствованиями, вполне допус-

тимо. Вместе с тем при анализе происхождения верований и практик, отраженных в современных записях, исследователь сталкивается с существенными трудностями. Совершенно очевидно, например, что поверье, согласно которому ведьмы после использования магического снадобья приобретают способность летать или собираются на шабаши, имеет позднейшее западноевропейское происхождение. Возможно, оно пришло через белорусские или украинские земли — недаром местом шабаша обычно называют Лысую гору под Киевом[9]. Но трудно сказать, имеет ли аналогичное происхождение поверье об обращении ведьм в птиц, или оно является частью древних славянских верований в оборотней[10].

Учитывая все эти сложности, попытаемся тем не менее обратиться к характеристике основных категорий исполнителей магических обрядов, исходя из тех названий, которые им чаще всего давали.

2. Волхв

Как уже отмечалось в главе 1, *волхв* является наиболее древним термином, встречающимся еще в ранних церковнославянских и древнерусских текстах, включая летописи, при указании на колдунов, особенно языческих, или на шаманов дохристианских славян и их угро-финских соседей[11]. В переводных памятниках слово *волхв* часто используется для перевода греческого *φαρμακος*; его этимология остается спорной, тем не менее многие настаивают на его угро-финском происхождении[12]. Словом продолжали и в дальнейшем пользоваться для обозначения волшебников вообще, но его контекст не всегда может быть понят однозначно. В Псковской третьей летописи (под 1570 годом) Елисей Бомелий (казненный по обвинению в измене астролог и придворный врач Ивана Грозного, немец по происхождению, в прошлом кембриджский доктор) описан как «лютый волхв»[13]. На миниатюре одной старообрядческой рукописи XVII—XVIII веков в надписях над изображениями осужденных грешников, среди которых блудники и блудницы, разбойники, пьяницы, клеветники, еретики и ариане, есть и чародеи, и *волхвы*[14]. Здесь архаические тенденции, присутствующие в старообрядческих памятниках, и то, что текст написан на церковнославянском, могли повлиять на выбор надписей (соединение магов с блудниками и др. восходит к Откровению Иоанна Богослова, 25:15). В житийной версии «Повести о бесноватой жене Соломо-

нии» (конец XVII века), тоже написанной на церковнославянском языке, упоминается «потворник волъхв», который насылает дьявола мучить женщину[15]. И в «Повести о Савве Грудцыне» (того же XVII века) описывается, как у городского *волхва*, владевшего многими книгами, спрашивают совета как у предсказателя[16]. В ученой литературе с XVIII века определение *волхв* дается предсказателям или служителям языческих культов. Слово может быть употреблено и в женском роде *волхва*, а также иметь ряд производных, таких как прилагательное *волшебный* — и поныне наиболее распространенное для определения магического.



Волхвование последнего египетского фараона Нектанеба над лоханью. Миниатюра греческой рукописи (Оксфорд, код.Baroсci, Бодлеянское собр., 17, л. 1)

В фольклоре есть, по крайней мере, одно упоминание о *волхве* как о лекаре: в стихотворении о купце Терентьище из собрания Кирши Данилова XVIII века молодая купчиха молит купца послать за доктором и призвать волхва, чтобы тот исцелил ее от притворной болезни[17]. Этот термин использовался также для характеристики Нектанеба (Нектонава) из славянской «Александрии» и трех евангельских волхвов в славянском переводе Евангелия от Матфея (Мф 2). В данном случае следует отметить, что «три царя», «три короля» или «мудреца» (а в греческом оригинале и по-латыни — «мага») и их эквиваленты в других европейских языках для западного уха звучат вполне нейтрально. Они означают восточных магов (зороастрийских, судя по множеству ранних источников), и их

появление в евангельском рождественском повествовании имело целью показать, что древняя религия Востока приняла истину Божьего промысла. Евангелие не дает негативной оценки волхвам, не настаивает на том, что их наука ложна; напротив, волхвам был ниспослан пророческий сон, и их астрология привела их в Вифлеем, что подразумевает Божественное вмешательство через астрологию[18]. Поскольку образ волхва для русских полностью совпадал с образом языческого чародея, «собственный культурный опыт предлагал и иное, нежели на Западе, прочтение Евангелия от Матфея. В этой связи интересно, что «Казанская история», написанная в ознаменование взятия татарской столицы Казани войсками Ивана Грозного в 1552 году, указывает, что татарские волхвы предсказывали падение города от рук христиан, "волхвы же, яко древле елиньстии пророчествоваша о Христове пришествии"»[19]. Это расширительное толкование значения слова *волхв* способствовало тому, что Платон и Аристотель («еллинские волхвы») оказались среди языческих философов, предсказавших пришествие Спасителя, в известных христианских текстах и изображениях [20].



Та же сцена в средневековой армянской рукописи (Венеция, собр. Сан Лазаро, Cod. 424, p. 4). Справа — бегство переодетого Нектанеба из Египта

Как кажется, волхва лучше рассматривать в качестве «шамана» дохристианской или Киевской Руси — человека, обладавшего самостоятельным социальным, а порой и политическим весом. Примечательно, что, если верить в этом отношении летописям, над славянскими волхвами, руководившими восстанием против новой христианской религии, одержали победу варяжские князья, а не христианское духовенство (подробнее об этом см. гл. 1). Саксон Грамматик в его «Деяниях датчан» повествует об одной встрече древних скандинавских завоевателей и славян, в которой славянин, «человек выдающейся внешности, занятием волшебник», бросил вызов и убил датского воина[21]. Со временем это совмещение ролей племенного вождя и волшебника было утрачено.



Та же сцена на миниатюре Лицевого летописного свода XVI в. (Хронографический том БАН, 17.17.9, л. 588 об.) В лохани видны восковые модели вражеских кораблей и фигурки воинов

Некоторые другие характеристики волхва унаследованы колдуном. В самом деле, последнего порой называли волхвом (в 1689 году коновал по имени Дорошка в документах назван «волхвом»: он якобы научился чародейству от другого коновала и обвинялся в том, что

напускал по ветру чары, чтобы испортить молодого царя Петра, а также нашептывал заговоры, гадал по руке и раскидывал жеребейки)[22]. Но в основном колдун принадлежит к иной, более поздней системе верований. В различных русских чинах исповедания слова *волхв* и *кудесник* можно встретить довольно часто, даже в относительно поздних списках, в отличие от слова *колдун,* которое в них почти не встречается. Вероятно, это объясняется тем, что большая часть запретов в русском каноническом праве имеет древнее происхождение и сохраняет свою церковнославянскую терминологию.



Нектанеб срывает волшебную траву, приготовляет любовное зелье и волхвует над фигуркой македонской царицы Олимпиады (тот же том Лицевого летописного свода, л. 592)

3. Колдун

Слово *колдун* употребляется в русском языке с XVII века, хотя тип деревенских волшебников, которых обычно и называли колдунами, имеет более древнее происхождение[23]. Один из редких примеров словоупотребления предлагает епископское наставление, известное в списке середины XVI века: «А ворожей бы баб, ни мужиков колдунов не было у вас никого в приходе»; они должны были изгоняться из приходской общины священниками и предаваться наказанию по светским законам[24]. Писавшие о колдунах авторы предложили ряд классификаций этих сельских волшебников. Так, М. Забылину, например, принадлежит не вполне удачное подразделение.

1. Простой, случайный колдун, имеющий некоторые физические особенности (параллель, вероятно, дьявольскому знаку, который искали на теле обвинявшихся в колдовстве на Западе) или ведущий себя «против принятого обыкновения» (например, встающий, когда все ложатся спать, что хорошо укладывается в представление о «чужом», выдвинутое тартуско-московской семиотической школой).

2. Колдун «поневоле» (приведен пример с мельником, который случайно приобрел репутацию колдуна).

3. Колдун «по убеждению».

4. «Колдуны злоумышленные»[25].

Между тем разнообразие поверий разного времени, бытующих в разных местностях, не позволяет создать сколько-нибудь надежную систематизацию.

В народной медицине колдун или колдунья обычно имеют знания и опыт знахарей (об этом — ниже), но иногда оказываются фигурами и более зловещими: они творят зло *чародейством* при содействии *демонов*[26], причем порой только во имя зла. Эти люди сильны, мрачны, грязны, у них *дурной глаз,* живут они в одиночестве. Известны колдуны, обладавшие достаточной силой, чтобы одним только взглядом иссушить человека или сделать его безумным[27]. Кажется, повсеместно было распространено поверье, что сила колдуна или ведьмы либо является врожденной, либо приобретается посредством договора с дьяволом; что эту силу можно передавать, часто членам семьи (см. о ведьме ниже). Верили, что у прирожденных колдуна или ведьмы имеется маленький хвостик[28], что они рождаются «двоезубыми»[29] или являются третьим поколением незаконнорожденных[30] (или, как в случае с ведьмами, десятой или

тринадцатой дочерью)[31]. Современная популярная книга магических заговоров утверждает, будто любой может научиться быть колдуном и лучшее место для этого — баня в полночь (см. гл. 2.7.1). Одно северорусское свидетельство об обретении магической силы повествует, что тот, кто собирается стать колдуном, идет в баню на рассвете и кличет там лягушку, которую должен проглотить[32]. Колдун силен и здоров, если же он страдает кровотечением, теряет зубы или другую часть тела, то утрачивает и часть своей магической силы[33].

В России и Белоруссии бытуют представления о том, что колдун перед смертью долго ищет того, кто пожелает принять или кому, помимо его желания, можно передать бремя магических знаний. Эта смерть обычно сопровождается длительной агонией (потому что рога колдуна мешают душе покинуть тело). Согласно договору с дьяволом, колдун должен передать свою силу; договор он подписывает кровью, взятой из мизинца левой руки. Обычная уловка колдуна — заползти под печь и лежать там, простирая со стонами руку за помощью. Любому, кто, желая помочь, возьмет эту руку, будет помимо его воли передана колдовская сила. В этот момент дом задрожит и покажется стремительно убегающее маленькое черное животное: это убегает душа колдуна. Эту душу, согласно поверью, необходимо тотчас пригвоздить осиновым колом — обычным оружием магического оберега[34]. Поверье включает также представление о том, что дьявол проникает через рот в тело умершего колдуна, сдирает с него кожу, а прежде чем в эту кожу облечься, съедает его плоть[35]. Иногда считалось, что бес в теле умершего волшебника появляется на колокольнях[36].

Еще один белорусский способ стать колдуном — заключить союз с дьяволом, поправ крест пятой (обычный элемент демонической магии) и истолокши кусок просфоры[37]. Можно также положить икону на землю ликом вниз, лучше всего в полночь, на перекрестке дорог или в бане, и, стоя над этой иконой, бранить Господа. Бес, который затем появится, потребует у желающего стать колдуном написать кровью договор; если тот окажется неграмотным, то бес заставит двенадцать раз перекувырнуться между ножами, воткнутыми в землю[38].

В одном из вариантов «Голубиной книги» (любопытного собрания народных космогонических и эсхатологических верований, облеченных в XVII веке в форму духовного стиха) «царь Вотоломон» (Соломон) объявляет, что «*ведуны и чародеи*» прямо отправляются в ад, не дожидаясь Страшного суда[39].

Ад между тем дозволяет колдунам и посмертно появляться на земле в разном обличье. Они встают из могил призраками, упырями (вампирами) или зверями-оборотнями, поскольку земля не принимает таких покойников, особенно если им не удалось передать свою колдовскую силу перед смертью, если их сердце не пронзили осиновым колом (одним ударом — от второго удара он вновь оживает), не подрезали сухожилия или не отрезали ступни ног[40]. Когда колдун (в белорусском варианте) бродит в виде привидения, его тело следует вырыть из могилы, отрезать голову, поместить между его ног и вновь закопать в могилу, которую затем посыпать семенами дикого мака[41]. В Прикарпатье информант утверждал: когда выкопали колдуна, то обнаружили, что он покрыт кровью (значит, тот был вампиром); поэтому его голова была отрезана и положена ему между ног, а тело затем изрублено на мелкие куски. Подобные действия якобы заставляют колдуна кричать: «Зачем вы мучаете меня?»[42] Менее жестокий белорусский способ разделаться с встающими из могил покойниками (обычно телами колдунов, утопленников или богачей, бродящими по свету и убивающими младенцев) заключался в рассеивании маковых зерен над их могилами или между домом и церковным двором[43]. В Белоруссии также не обходилось без помощи духовенства, в данном случае, вероятно, католического. Белорусских нежитей можно также испугать, выбросив в полночь из окна освященную соль[44]. На Украине существовали поверья, будто вампиры рождаются от сожительства ведьм и оборотней[45]. Связь между вампирами, оборотнями и колдунами видна также, когда *упырем* (т.е. обычно — вампиром) называют колдуна, а *ведьмаком* — вампира или оборотня[46].

Колдуна также могли называть *еретиком*[47], особенно если он практиковал вредоносную магию, или (о чем уже упоминалось) был бродячим, заложным покойником (духом самоубийцы или умершего неестественной смертью)[48], или чаровником, или, в некоторых областях, ведьмарем, или ведьмаком[49]. Волшебники, самоубийцы и те, кто умер насильственной смертью или от неумеренного пьянства, как правило, объединялись в русских верованиях и суеверных практиках. Во многих частях России их хоронили там, где они умерли, нередко их тела выкапывали и выбрасывали в трясину или в реку, поскольку считалось, что такое тело наносит оскорбление земле и может навлечь несчастье, особенно если погребено в освященном месте. Это верование отмечено в источниках

еще под 1273 годом в «Поучении» Серапиона Владимирского и позднее упомянуто Максимом Греком в начале XVI века[50].

Колдуна считали главным виновником сглаза на свадьбах, и в XIX веке было известно несколько случаев самосуда: сожжения или убийства по подобным подозрениям[51]. Но именно поэтому колдун был и обязательной частью свадебного поезда: он получал почетное место на семейных или деревенских праздниках, чтобы защитить от дурного глаза или других чар враждебных ведьм и колдунов, которые могли, например, обратить участников свадебного поезда в диких зверей. Колдун выступал даже в роли свадебного дружки. В Пермском крае обязанности колдуна-«вежливца» включали такие действия: подложить солому под ноги невесте, чтобы защитить ее от «уроков и призоров»; подать невесте воду для омовения лица или даже умыть ее лицо самому; обойти вокруг всего свадебного поезда, чтобы удостовериться, «нет ли где колдовства»; сопровождать невесту и жениха после свадебного пира в их покои; укладывать на постель; обходить вокруг их ложа с нашептыванием оградительных заговоров; он также отвечал за то, чтобы разбудить молодых на следующее утро[52]. О колдуне известно, что он очень груб и сидит за столом в шапке; поэтому по отношению к нему употребляли эвфемизм *вежливец*[53]. У одного из авторов, описывавших обычаи русских в Сибири, мы находим: *вежливец* был почитаемым человеком в своей деревне, хорошо знающим свадебный ритуал и (что звучит довольно странно!) «игравшим роль колдуна»[54]. Другой автор утверждает, что *вежливец*, *дружка* и *сторож* — синонимы; их задачей было обеспечение магической защиты свадебного поезда, в основном с помощью восковых комочков от свеч, горевших на предшествующую Пасху, которые они бросали на всех участников поезда[55]. В.И. Даль отмечает, что в Сибири на свадьбе присутствовал *большак*, чтобы защитить участников церемонии от дурного глаза[56].

Аббат Шапп д'Отерош в его труде о Российской империи во второй половине XVIII века описал то, чему сам был свидетелем, — довольно многолюдную городскую свадьбу в Тобольске, на которой колдун присутствовал, чтобы противостоять любому вредоносному действию других волшебников, и сопровождал процессию к свадебным покоям[57].

В ряде районов колдун следил за ритуальным омовением невесты в бане[58]. Сравнительно недавно, в 1971 году, в Вологодской области было записано, что колдун (в данном случае называемый

«сторожем») вел невесту в баню, опоясавшись рыболовной сетью; затем он должен был попарить невесту березовым веником (что обычно для русской северной бани) и прочитать заговор: «Как на этом березовом венике никогда листьям не опасть... Так и у рабы Екатерины муж бы никогда от нее не ушел. Аминь». Затем с тела невесты сырой цельной рыбиной стирали пот, рыбину эту готовили и угощали ею жениха[59]. Значение и пота, и рыбы в сексуальной магии рассматривается далее (см. гл. 9.3.1).

М. Забылин, ставивший перед собой педагогические цели развенчать верования и обычаи простонародья, цели, которые разделяло также большинство русских и советских авторов, объясняет происхождение поверья о силе колдуна, отгоняющего порчу от свадьбы, его «проделками»: например, колдун намеренно намазывал камни волчьей или медвежьей кровью и разбрасывал их на пути следования процессии; лошади, почуяв запах зверя, упрямились, и тогда свадебный поезд можно было устрашить, повергнуть его в панику[60].

Помимо приглашения колдуна, в некоторых районах и ныне можно видеть, какие предпринимают меры, чтобы оградить свадьбу от сглаза: в платье невесты кладут иголки со сломанным ушком, или обвивают наговорную нить вокруг тела во время банного ритуала, или просто произносят собственный заговор[61]. Но все это не идет ни в какое сравнение с поистине жестоким заговором, записанным в Вологодской области, который принуждал невесту испускать газы при каждом поклоне во время свадебных торжеств. В этих краях злой колдун мог положить медвежью лапу или мех на дорогу, чтобы лошади свадебного поезда стали, или с тем же намерением бросить в солому на санях стручок с девятью горошинами[62].

Источником вредоносной магии на свадьбах считалась и ведьма-женщина (см. ниже).

Колдун (и, согласно В.И. Далю, знахарь)[63] мог также причинять вред урожаю, делая закрутки или заломы, завивая верхушку растения и пригибая его к земле[64], равно как и наводить порчу на свадебный поезд, завязывая или *завивая* веточки на дереве. В одном белорусском свидетельстве из окрестностей Минска описано, как это делается. Злой колдун идет на ржаное поле в полдень или в полночь; обнажившись, хватает рукой пучок стеблей ржи и заворачивает его в круг или в виде чашки. Затем он трижды обходит вокруг закруток, произнося определенные тайные слова; после этого ложится и катается вокруг закрученных стеблей трижды, опять же на-

шептывая тайные слова. В конце концов колдун выкапывал рукой ямку, бросал в нее соль, золу и несколько других предметов, а затем осторожно все это зарывал. Это должно было принести несчастье владельцу поля, его жене, детям и домашнему скоту[65]. Подобный вид вредоносной магии под силу обезвредить только другому колдуну, который должен вырвать залом и сжечь его[66] или произнести заговор, снимающий порчу. Одно из сибирских поверий утверждает, что таким образом колдун посылает урожай в преисподнюю в свои собственные амбары и что особенно следует опасаться залома из двенадцати колосков, сплетенных вместе[67]. В 1903 году Г.И. Попов в исследовании о народной медицине отмечал, что залом представляет собой своеобразный талисман, сделанный из верхушек колосьев зерновых, обычно ржи. Иногда его перевязывали конскими или женскими волосами, осыпали углями, печной золой, землей с могил и т.п. Он мог воздействовать на все поле, и никто не притрагивался к хлебу, приготовленному из поврежденных таким образом злаков. Только более сильный колдун или священник в силах снять подобную порчу[68].

Р.П. Матвеева, перечисляя возможности, приписываемые сибирскому колдуну, отмечает его способность превращаться в животное (широко распространенное в России и во многих других культурах поверье) и предрекать будущее (эта же способность приписывается сибирским шаманам)[69]. Заговор для обращения в оборотня-волка, опубликованный И.П. Сахаровым и цитируемый, в частности, У. Ралстоном, гласит: «На море на Окиане, на острове на Буяне, на полой поляне светит месяц на осинов пень, в зелен лес, в широкой дол. Около пня ходит волк мохнатый, в зубах у него весь скот рогатый; а в лес волк не заходит, а в дол волк не забродит. Месяц, месяц, золотые рожки! Расплавь пули, притупи ножи, измочаль дубины, напусти страх на зверя, человека и гады, чтобы они серого волка не брали, и теплой бы с него шкуры не драли. Слово мое крепко, крепче сна и силы богатырски»[70].

Другой способ превращения в волка, приведенный В.И. Далем в «Толковом словаре» (в статье «волк»), предлагает найти в лесу ровно (горизонтально) срубленный пень, воткнуть в него нож и через него перекувырнуться; а чтобы возвратить себе человеческий облик, следует вернуться к пню с другой стороны и снова перекувырнуться через него; если за это время нож окажется вынутым из пня, то человек останется волком навсегда. Ведьмы могут оборачиваться в животных таким же образом, перепрыгивая через две-

надцать ножей или употребляя двенадцать трав, собранных в ночь на Ивана Купалу. «Если поймать такую ведьму-оборотня и бить ее наотмашь осиновым колом, то она непременно примет свой настоящий вид... и откажется от своего ремесла»[71]. В изданном Н.С. Тихонравовым списке отреченных книг, осужденных церковью, под №81 значится «Чаровник». Текст его не сохранился, но описано, что он состоял из двенадцати глав с указаниями, как покидать свое тело, притворяясь мертвецом, и превращаться в различных животных и птиц. «Чаровник, в них же суть 12 главизн, стихи двоюнадесять опрометных лиц, звериных и птичьих, се же есть первое: тело свое хранит мертво и летает орлом, и ястребом, и вороном, и дятлом, и совою и рыщут лютым зверем, и вепрем диким и волком, летают змием и рыщут рысию и медведем»[72]. Большинство отреченных книг в русских индексах имеют византийское происхождение, но «Чаровник», судя по этому описанию, представляется памятником русским, отражающим сходную с шаманизмом практику.

Оборотнями поневоле могли стать участники свадебной церемонии («поезжане»), превращенные колдуном в животных. В Вологодском крае существовало поверье, что они вновь станут людьми, если их трижды обойти и стащить с них шкуры[73]. Другое свидетельство о превращении свадебного поезда в волков-оборотней сообщает, что в поезде должно быть двенадцать человек и что обращение в волков совершалось не на всю жизнь, и даже не на годы. Колдун в этом случае должен взять стручок с двенадцатью горошинами и протянуть нить поперек дороги перед свадебным поездом. Превращенные таким способом в волков питаются только растительной пищей или объедками, оставшимися от обычных людей. Их можно убить исключительно из огнестрельного оружия, и тогда под волчьей шкурой находили человеческую одежду. Сам колдун не мог снять этих чар; это возможно таким способом: разом разорвать рубаху или порты колдуна и перебросить обе части через волка-оборотня[74].

Русские в Сибири верили, что колдун боится пули, отлитой из расплавленного металлического креста[75]. Колдуна часто хоронили вместе с громовой стрелой (талисманом, который описывается в гл. 8.4.2). Любая профессия, возможно в связи с только ей свойственными, порой тайными навыками, могла рассматриваться в народе как имеющая связь с магией. Но во многих частях Европы особенно это касается двух профессий: кузнеца и мельника. В русских сказках кузнецы часто вовлекаются в волшебные действия или

призываются в заговорах, но, в отличие от мельников, никогда сами не выступают в роли колдунов. М. Забылин опубликовал автобиографический рассказ мельника, который снискал репутацию колдуна случайно, однако в дальнейшем был обязан исполнять свою роль[76]. В комической опере А.А. Аблесимова «Мельник, колдун, обманщик и сват», поставленной в 1779 году, герой-мельник в своем первом монологе объясняет, что у каждой мельницы полагается быть колдуну; при этом следующие ремарки дают представление и о вере в волшебников, оборачивающихся зверями. В Карелии все мельники имели репутацию волшебников[77]. В деле Ф. Шакловитого (1689 год) в числе тех, кто якобы имел замысел испортить молодого царя Петра, упомянуты мельник, коновал (который научился своему волшебству от другого коновала) и портной. В источниках встречаются единичные упоминания и о представителях других профессий, обвинявшихся в колдовстве: охотнике, рыбаке, лесорубе, пасечнике, пастухе[78].

Обыкновенные деревенские колдуны, как правило, не скрывали своего ремесла. При этом тех из них, кто наводил порчу, наполняя страхом сердца суеверных русских, можно было распознать лишь волшебным способом. Эти способы варьировались от региона к региону. Поле, на котором появлялись зеленые или желтые круги, считалось местом сборищ колдунов и ведьм, а его владелец, вероятнее всего, — колдуном[79]; при свете свечи Вербного воскресенья ведьмы и колдуны показывались вверх ногами; если осиновое полено положить в печь на Страстной четверг, то все колдуны и ведьмы придут просить угольки; рябиновая ветка покажет людей, повернувшихся к иконостасу спиной; если кто-то принесет самое первое яичко от молодой курицы в церковь, то он сможет увидеть рога на голове колдуна[80]. Здесь, как и повсюду, колдуна путают с дьяволом; но в любом случае, согласно распространенному представлению, колдуны в церковь не ходят.

За этой путаницей скрываются два различных отношения к ведьмам и колдунам в народном сознании: одни были известны и выполняли определенную роль в деревенской жизни; других (кто скрывал свою истинную натуру, причинял зло) не знали, но боялись, и против них следовало принимать меры. Как профессионал и даже более или менее положительный герой колдун появляется, например, в синодальном деле 1744 года[81]: он признался, что на Вятке многие, включая жену воеводы, приглашали его поворожить о женихе, поискать украденное и т.п.

К концу XIX века колдуна обычно считали человеком, продавшим душу дьяволу и имеющим в услужении бесов[82]. Совершенно очевидно, что он вызывал страх. Н.А. Никитина (она писала главным образом о Нижегородчине) отметила в 1928 году, что колдун был известен всем восточным славянам, по-прежнему как обладающий необъятной властью: колдуны, согласно народным представлениям, могли одним взглядом убить птицу в полете, навести мор на скотину, обратить свадебный поезд в стаю волков[83]. В 1975 году Л.И. Минько все еще жалуется на сохранившееся влияние колдовства и народной магической медицины в советской Белоруссии[84].

К началу XX века деревенский колдун имел и своего городского собрата — профессионала с телефоном. Английский дипломат и писатель Морис Бэринг рассказывал, что его коллега в дореволюционном Петербурге испытывал страдания от сильной зубной боли в праздник, когда не принимал ни один дантист; и кто-то из русских посоветовал ему в Москве некоего Козлова, который успешно за 10 рублей снял зубную боль по телефону[85]. Сегодня профессия колдуна вновь процветает в России как профессия астрологов и им подобных на Западе. В 1989 году по московскому телевидению у колдуна брали интервью и показывали, ка́к он успокаивает женщину, одержимую бесами. Этот колдун говорил, что люди его профессии очень нужны в наше время и что он хочет даже объединить их в профсоюз[86]. Впрочем, это не новость — и в более раннее время колдуны имели свои профессиональные организации[87].

4. Ведьма

Ведьму — ведающую, знающую — нередко называли еще *колдуньей* или *ведуньей*. Это слово — общее для всех славянских языков; кажется, оно использовалось для обозначения и демонического персонажа, и женщины, занимавшейся колдовством[88]. В народных верованиях ведьма обычно выступала как эквивалент колдуна, и к ней приложимы любые из его характеристик. В.И. Даль (в статье «ведать») приводит поговорку: «Ученая ведьма хуже прирожденной»; это позволяет сделать вывод, что, как и колдуном, ведьмой можно либо быть по рождению, либо приобрести ведовскую силу при жизни.

Практиковавшие магию женщины известны в России с древнейших времен. В «Начальной русской летописи» под 1071 годом,



Ведьмы готовят мазь для полета на шабаш
Гравюра Г. Бальдунга, XVI в.

где повествуется о языческом бесовском колдовстве, летописец замечает: «Паче же женами бесовьская волъшвенья бывають. Искони бо бес жену прелсти, си же мужа. Тако и в си роди много волхвують жены чародеиством и отравою и инеми бесовьскыми козньми»[89].

Заметим опять-таки, что в тексте подчеркивается характерное соединение черной магии с отравлением (см. гл. 9.2) и использование магии преимущественно женщинами (что, впрочем, обычно для христианских культур, хотя на самом деле мужчинам в русской магии придавалось очень большое значение). Колдун мог быть одновременно и реальным лицом деревенской жизни, и фантастическим героем фольклора. Представляется, что ведьма значительно чаще присутствует в фольклоре и народных страхах, чем в реальной жизни, причем ведьмы, кажется, более распространены в Белоруссии и Украине — в землях, подверженных польскому, а через него немецкому и вообще западноевропейскому влиянию[90]. Смешение образов ведьм, практиковавших магические приемы в реальной жизни, и демонических женских персонажей из мифологии и фольклора наиболее зримо представлено в образе Бабы-яги (или Яги-бабы); этот образ восходит к древним легендам о злом демоне, похищающем и поедающем детей[91]. Ведьма часто является чудесным противником (но иногда и чудесным помощником) главного героя повествования. Одна из былин, бытовавших в Сибири, посвящена богатырю Добрыне и молодой красавице Маринке, которая соблазняет молодых людей, затем убивает или превращает их в животных, а иногда и поедает[92]. В сказках и ведьма, и Баба-яга могут оборачиваться в диких зверей, ловить и поедать детей[93], живыми или поджаривая их в печи. Во Владимирской области в 1960 году была записана сказка о ведьме, которая похищала детей, подражая голосам их матерей; свой грубый голос колдунья изменяла с помощью кузнеца; в этой сказке она старалась поджарить и съесть ребенка[94]. И Баба-яга, и ведьма в фольклорных сказках умеют принимать облик царевен или жен[95]. На русских лубочных картинках XVIII века Бабу-ягу иногда изображали в образе Екатерины I[96].

По записям Самуэля Коллинза, личного врача царя Алексея Михайловича, в XVII веке думали, что ведьмы являются источником вредоносной магии на свадьбах и причиной импотенции. «Свадьба людей высшего сословия редко обходится без некоторого колдовства, которое, как считают, творят монахини, чьи духов-

ные увлечения отмечены склонностью к этому. Я видел, как один жених выбежал из спальни и рвал на себе волосы, как безумный, а когда спросили его о причине смущения, он воскликнул: "Я пропащий человек, я испорчен". В таких случаях обращаются обыкновенно к белой волшебнице, которая за деньги снимет порчу и развяжет узел на ленте гульфика штанов — причину мужской немощи этого молодца. Кажется, некая старуха завязала узел на ленте его штанов перед свадьбой»[97].

Упоминание узла, приводящего к импотенции, убеждает в подлинности повествования, поскольку вера в магическую силу узлов широко распространена с древности [98]. Заявление о том, что магией занимались монахини, находит мало подтверждений (см. ниже); хотя в целом низшие представители церковного клира часто были вовлечены в народные магические действа, и считалось, что присутствие монахов и монахинь на свадьбах — к несчастью[99]. Возможно, обет безбрачия ассоциировался с бесплодием; а поскольку русские монастыри часто служили местами заключения и наказания, народное воображение могло приписывать иночествующим, насильно обреченным на безбрачие, желание отомстить, сделав других импотентами или бесплодными. Это следует отметить, когда рассматриваешь, каким образом модели «высокой» и «низовой» культур приложимы к допетровской России. Во время своего восьмилетнего пребывания в России С. Коллинз вращался исключительно в придворных кругах, он и сам говорит, что его наблюдения касаются только свадеб знатных людей.

Даже в начале XX века импотенция и стерильность обычно приписывались порче. Новобрачные особенно уязвимы: булавка, воткнутая в брачное ложе, может стать причиной импотенции, а дубовый лист, брошенный в невесту, делает ее бесплодной[100].

Согласно народным поверьям, зафиксированным в Белоруссии, Украине и в некоторых частях России, нагая натертая снадобьями ведьма могла вылетать в трубу, добираться верхом на метле или кочерге на Лысую гору под Киевом на шабаш в Иванов день (24 июня). В полете ей помогали обрызгивание водой, вскипевшей на углях костра в ночь на Ивана Купалу, или притирания из горечавки[101]. В Украине считалось, что ведьма одевается в длинную сорочку и распускает волосы (обычное условие для практикующих магию, но также и демонический атрибут), а также умеет принимать любой облик; прогнать ведьму можно плакун-травой[102]. Верование в то, что ведьма использует «притирания для полетов», ста-

рое; оно попало в эпизод книги II века «Золотой осел» («Метаморфозы») Апулея, было хорошо известно в Западной Европе и у балканских славян[103]. В беллетристике есть описание того, как мазь для ведовских полетов используется в Москве советского времени: оно попало в роман М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита» (написан в 1928—1940 годах и опубликован в 1966—1967). Однако булгаковские магия и религия в высшей степени эклектичны, и данный эпизод романа не следует рассматривать как свидетельство собственно русской традиции.



Полет ведьм-оборотней с дьяволом на шабаш. Гравюра, Аугсбург, 1508 г.

Ведьмы, как и колдуны, были известны своей способностью превращаться и обращать других в животных и даже в неодушевленные предметы; как и в других частях Европы, их часто обвиняли в выдаивании чужих коров[104].

В.И. Даль в «Толковом словаре» (статья «гадить») отметил, что в Архангельской губернии ведьмы, воровавшие молоко и превра-

шавшиеся в сороку, имели прозвище «гадуница». В Забайкалье ведьмы воровали молоко, обернувшись собаками[105]. В Белоруссии существовал такой способ борьбы с ведьмами, воровавшими молоко: положить цедилку в горшок, налить святой воды, вскипятить, помешивая ивовым прутиком: как вода будет нагреваться, так будет нагреваться и грудь ведьмы, и она прибежит просить прощения[106].

Иногда ведьмы могли представляться молодыми и прекрасными, но в Великороссии они чаще виделись старыми и уродливыми. Ведьмы могли быть замужем и иметь детей. В Смоленске, например, на границе России и Белоруссии, ведьмы бывали до такой степени неумелыми, что сами порой умирали в родах; предполагалось, что в этом случае в течение шести недель они встают из могил, чтобы покормить своего ребенка, и только изгнание беса священником может этому воспрепятствовать[107]. В Восточной Сибири ходили рассказы о ведьмах, которые похищают и поедают неродившихся детей; часто они принимают вид сорок или других птиц, которые вылетают на шабаш в трубу, намазавшись волшебным снадобьем[108]. Ведьм считали также способными управлять дождем и особенно красть дождь, чтобы причинить засуху[109].

В Украине и некоторых частях России ведьмы, согласно поверью, имели хвосты, ловили падающие звезды и хранили их в кадушках[110]. И на Украине, и на Русском Севере, да и повсеместно считалось, что ведьмы крадут луну во время затмений[111].

Ведьму могли также называть *вещица* (*вещунка*, *вещунья*). На Балканах это имя дьяволицы, похищающей детей, но в России, по утверждению В.И. Даля (статья «вещать»), *вещицей* была ведьма, которая могла, оставив свое тело под ступой, вылетать сорокой в трубу. Соединение ведьмы и сороки существует повсеместно (отсюда и имя «сорока-вещица»); в Сибири колдунья могла превращаться в любую птицу или зверя, но чаще всего — в сороку. Сибирская колдунья также имела дурной глаз, могла приводить к самоубийству или к смерти, вредить урожаю, скоту и ружьям, похищать неродившихся детей, управлять змеями, вылетать в трубу, предрекать будущее; она умирала обычно в мучениях и бродила после смерти, если ее не пронзить колом[112]. Одна народная легенда гласит: Иван Грозный собрал всех ведьм России на Красной площади, чтобы сжечь их, но они превратились в сорок и улетели[113]. Рассказывали, что Марина Мнишек, супруга Лжедмитрия I, бежала из Москвы, обратившись сорокой. Сорок никогда не видели в Москве потому,

что они были прокляты: то ли за то, что украли у готовящегося к причастию постный блин, то ли за то, что выдали боярина Кучку[114], то ли потому, что их проклял митрополит Алексей, избавляясь от ведьм[115]. Сорок часто вешают на крестьянских конюшнях и хлевах, чтобы запугать ведьм[116].

Вера в то, что, как и колдун, ведьма состоит в союзе с дьяволом, к концу XIX века (а вероятно, и ранее) уже существовала. Считалось, что и ведьма, и колдун умирают в мучениях и всячески стараются передать свою силу другому, желает тот того или нет[117]. Э.В. Померанцева приводит калужский рассказ о ведьме, умирающей в агонии и передающей свою силу своей ничего не подозревающей дочери. Последняя поняла, что случилось, когда три черта предстали перед ней, прося указаний, а избавиться от них смогла, только позвав ворожейку (о которой ниже)[118].

Следует заметить, что западная ведовская истерия оказала влияние на формирование образа женщины-ведьмы (большее, чем образа мужчины-колдуна): в большинстве стран Запада, и особенно в Польше и Германии, именно женщин обвиняли в колдовстве. Похоже, что идея колдовства приобрела в России новое значение как результат усилившихся контактов с вестернизированным населением Белоруссии и Украины, после того как с середины XVII века эти территории вошли в состав Московского государства, а затем и Российской империи. Западное влияние было усилено и потоком литературных переводов с западноевропейских языков, набиравшим силу с XVIII века. Небезынтересно, что, когда А.С. Пушкин и Н.В. Гоголь включали фантастические элементы в свои сочинения, они все еще в значительной части осознавались как русские или украинские; более же современные темы сатанизма и колдовства в «Мастере и Маргарите» Булгакова целиком имеют западное литературное происхождение (более всего от «Фауста», но даже не гетевского, а скорее от оперы Гуно!).

Небольшую часть практикующих колдовство женщин могли составлять монахини, хотя свидетельств этому немного: среди них уже упоминавшееся повествование Самуэля Коллинза и рассказ о том, как монахини в Смоленске будто бы устраивали обряды с куклой, чтобы помочь бездетным женщинам (см. гл. 8.5). В середине XIX века в рукописи с магическими заметками, которую составил Брис де Борегар (Brice de Beauregard), описывается, что шары с водой для предсказания судьбы использовали в большинстве случаев именно монахини, выступавшие в роли ясновидящих (voyantes)[119];

Брис де Борегар отмечал, что узнал об этом от некоего доктора Роша, четырнадцать лет проведшего в России.

5. Знахарь

Знахарь (знахарка) — тот, «кто знает»; обычно это человек, занимающийся народной медициной и толкованием сновидений. Он нашептывает молитвы как «белые» заговоры, но не призывает духов, хотя при случае якобы может наслать и порчу. В народной медицине знахарь являлся (а в некоторых местах является и поныне) важной фигурой[120]. Нашептывание заговоров над тем, что потом будет использовать заказчик, — над водой, маслом, хлебом, солью, чаем[121] — преобладало в практике знахаря, и такая традиция восходит, по крайней мере, к временам классической древности[122]. Вот почему знахарей нередко называли «шептунами», а глагол «шептать» имел значение «произносить заговор». Подобная практика отмечена князем Андреем Курбским в XVI веке[123], а нашептывание «на бумагу, траву или питье» перечислено в ряду с другими преступлениями и при Екатерине Великой в конце XVIII века[124]. Знахаря могли также нанимать, чтобы определить отраву или колдовство (и то и другое были связаны, что постоянно доказывается в настоящей книге), найти воров и врагов, противодействовать порче и сглазу. Считалось, что в день св. Афанасия (18 января) знахари прогоняют ведьм[125]. Знахарю, как и колдуну, приписывали исключительные способности, например способность слышать на большом расстоянии[126]. Другое имя знахаря — зелейник или зелейница: от слова *зелье* — целебная трава, магическое снадобье, отрава, которые они готовили.

Женщины, занимавшиеся подобным делом, — знахарки (их, вероятно, было больше, чем мужчин[127]), могли быть и деревенскими повитухами. Обычное имя для повитухи — «баба» или «бабка»; его могли использовать в обоих значениях. Слово *баба* могло означать просто замужнюю женщину или бабушку, но часто обозначало повитуху или женщину, практиковавшую некоторые виды магии. В последнем значении существительное *баба* могло быть усилено прилагательным или другим существительным, которые делали магическую коннотацию вполне прозрачной[128].



Знахарка лечит припадочную, чертит ножом на ее голове знамение креста
Касимовский уезд Рязанской губ., фото 1914 г.

6. Ворожей (ворожея, ворожейка)

Этимология слов *ворожей*, *ворожейка* восходит к церковнославянскому *враг*, т.е. бес, волшебник; судя по родственным словам других славянских языков, эти ассоциации имелись еще в праславянском языке, т.е. много раньше, чем возникли контакты славян с христианством. Глагол вражити означал «практиковать магию», «заниматься гаданием». Русские *ворожей* и *ворожец* приводятся В.И. Далем как диалектные, но словари древнерусского языка не подтверждают этих форм. Использование в 1689 году слова *ворожильник* вместе со словом *ворожея* указывает только на то, что мужской род слова появился до XVIII века[129]. В середине XVIII века форма *ворожея* указывала и на мужской, и на женский род, определяя людей обоего пола, занимавшихся волшебством: в следственном деле 1754 года деревенский колдун по имени Максим Марков назван «ворожея» и «вражея» (церковнославянская форма) и только однажды — «ворожей»[130].

И женский и мужской род могли использоваться для обозначения лиц, занимавшихся магической практикой любого типа (например, ворожея Марков был приглашен, чтобы колдовством до смерти извести помещика). Чаще, однако, словом *ворожея* называли предсказателей судьбы, ими могли быть и нерусские: цыгане, угро-финны или татары. Ворожеи использовали жеребейки, карты, чайные листья, уголья, соль, гадали по руке или глядели в воду, погружая в нее крест[131]. В сказках и, без сомнения, в реальной жизни такого рода предсказателей призывали и для поисков пропавшего или украденного[132].

В фольклорных и исторических повествованиях женщины-ворожеи, кажется, появлялись чаще мужчин. В официальном документе 1551 года перечислены неблагонадежные лица, которых нужно было изгнать из волости, среди них: воры, разбойники, волхвы, скоморохи и *бабы-ворожеи*[133]. Это единственные женщины из включенных в перечень; и из контекста можно предположить, что их рассматривали как профессиональную, хоть и маргинальную, общественную группу. Как отмечалось выше, термином *ворожей* обозначали человека, способного предложить широкий спектр магических услуг, а не только предсказание судьбы. В следственном деле 1635 года приближенная к царице женщина под пыткой призналась, что корень *обратим* (см. гл. 9.4), который она уронила во дворце, не предназначался для того, чтобы причинить вред госу-

даревой семье; он должен был лишь вернуть любовь ее собственного мужа. Корень дала ей стрелецкая женка (вероятно, вполне состоятельная горожанка), которая в документах названа «ворожея». Очевидно, этот термин употребляли (хотя и не исключительно), когда хотели указать на тех, кто занимается оказанием магических услуг, и для того, чтобы определить природу этой деятельности[134]. Следует отметить, что предполагаемая ворожея не была, очевидно, ни бродягой, ни членом подпольного сообщества; к словам, которые использовались с целью уничижения в следственных делах (как и в западных колдовских расследованиях), следует подходить с осторожностью — вполне возможно, что на ход дела оказали влияние какие-то превходящие обстоятельства. Во всяком случае, известно, что и женка, и ее муж были сосланы в Сибирь, хотя дело начиналось вовсе не против них.

В XVIII веке ворожеями обычно называли женщин — профессиональных гадалок, и, вероятно, они играли столь определенную социальную или профессиональную роль, что их могли узнавать даже по одежде. На рисунке (из этнографических иллюстраций русского крестьянского платья) представлен костюм с подписью «Гадалка» (эта иллюстрация появилась в английском издании, но она,



Русские одежды, в том числе одежда гадалки (3).
Из кн.: Th. Bankes, A New... System of Universal Geography, London. ca. 1790

очевидно, восходит к неустановленному русскому оригиналу). Как свидетельство того, что существовали и мужчины-гадалки, жившие с дохода от своей практики, можно вспомнить анонимное сочинение XVIII века (в настоящее время приписываемое А.П. Назарьеву) «Несчастный Никанор, или Приключение жизни российского дворянина» (1775; 1787—1789). Герой путешествует из Петербурга в Москву, находя средства для пропитания с помощью предсказания судьбы, хотя «обман доверчивых женщин сильно ранил...[его] душу»[135]. Отметим, что заключение, будто женщины в XVIII и XIX веках были основными потребителями услуг гадалок, порождено свидетельствами, приведенными в предыдущей главе; однако не следует упускать из виду, что находилось и немало мужчин из всех слоев общества, обращавшихся за услугами предсказателей.

7. Иконография колдовства и колдунов

Словесные описания волшебников и их практик нередки; они постоянно (в тех случаях, когда это представлялось целесообразным) цитируются в настоящей книге. А вот их изображения встречаются значительно реже. В памятниках русского средневекового искусства можно порой найти изображения языческих жрецов. Один из них, названный *обавником,* изображен в Киевской Псалтири (1397 год) при иллюстрации псалма 57(58):4-5 («ярость их по подобию змиину, яко аспида глуха, затыкающаго ушы своя. Иже не услышит гласа обавающих, обаваемь, обавается от премудра») и в Угличской Псалтири (конец XV века). В обоих случаях *обавник* изображен в высокой остроконечной шапке, играющим на дудке перед змеей-«аспидом»[136]. Контекст, к сожалению, не позволяет нам заключить, что миниатюристы имели перед глазами русские реалии. В Радзивиловской летописи (конец XV века), напротив, несколько изображений волхвов сопровождают и русские статьи; но только один волхв имеет особенное платье, на самом деле — западного образца, вероятно, чтобы подчеркнуть его *инаковость*[137]. Та же летопись изображает новгородца, обратившегося к чудскому шаману, изображенному с бубном[138]. Лицевой летописный свод XVI века включает текст «Александрии», сопровождающийся изображением Нектонава с головой барана и с жезлом в руке, исполняющего магический ритуал[139]. Две иллюстрации, в которых присутствуют изображения кудесников, можно найти в соловецком

лицевом списке «Жития Зосимы и Савватия Соловецких» (XVI—XVII веков): волшебники не имеют совершенно ясных отличительных особенностей ни в одежде, ни во внешности — вероятно, потому, что они воспринимались как русские люди, а не как экзотические иноземцы[140].

Приложение

РУССКИЕ НАИМЕНОВАНИЯ КОЛДОВСТВА И КОЛДУНОВ

1. Как называют магию

В русском языке сохранилось немало слов, которые употреблялись или употребляются и сейчас, для различения того или иного вида магии. Сколько можно судить по словарям, многие из этих слов давно утратили свое этимологическое значение и стали взаимозаменяемыми (см. об этом выше в разделе 3.1, а также специальное значение отдельных слов в Указателе). Некоторые из названий магии зафиксированы только в отдельных областях, некоторые в зависимости от региона меняют свое значение. Например: *баяние* (от «баяти» — говорить; южные славяне используют также для обозначения колдовства); *балование, бальство* (от «балий» — врач, волшебник»)[141]; *чары, чарование, чародеяние, чародейство* (М. Фасмер отмечает индоевропейское происхождение со значением «делать»); *чернокнижие, чернокнижество* (оба значения понимаются как «искусство черных книг», его этимология неясна; термин появляется с XVI века, см. гл. 8.5.4); *гадание* (вероятно, первоначально означало «думать, говорить»); *кобь, кобение, кобление, кобование* (эта группа слов означает предсказание, в особенности по движениям и крикам птиц или по случайной встрече; первое могло значить судьбу, удачу или, в классическом контексте, Фортуну); *колдование, колдовство, куд* (*кудес, кудешение, кудешество, кудесничанье*; *куд* также означает злого духа, его родственное

слово — *чудо*[142]); *магия* (ученое заимствование, вероятно из латыни, может быть через Германию; не встречалось до XVIII века); *обаяние, обавание, обавничество, обавы* (от *баяти* — говорить); *потвор* (от «творити» — делать, также имело значение снадобья, трав, отравы; в церковнославянском и древнерусском зафиксировано по крайней мере с XIII века, вероятно, употреблялось и в XI веке); *ведовство, ведунство* (от «ведать» — знать, подтверждается источниками с XIII века); *волхвование* (*волхование, волчба, волшба, волшебство, волшение, волшествие, волшество, волшевство, волшвение*; подтверждается источниками с XII века, производное от *волхв*); *ворожба, ворожа* (подтверждается источниками с XIII—XIV веков); *ворожка, ворожение* (более всего вероятно происхождение от «ворог» — враг, бес, лесной дух, колдун; см. в «Толковом словаре» В.И. Даля статью «ворог»; используется преимущественно для обозначения гадательных действий), *знахарство* (от «знати» — знать; в настоящее время относится к народному целительству).

К этому можно добавить слова *порча* (от «портить» — приносить вред, вредоносная магия, обычно в форме болезни человека, скота, повреждения урожая) и *сглаз, нечистый глаз, дурной глаз* (см. гл. 2.2).

Для обозначения практики магии, колдовства, гаданий и прорицаний существовало соответствующее количество глаголов, некоторые из которых также могли относиться к людям, их практиковавшим: *чаровать (чародействовать, чародеять)*, *гадать (отгадывать, разгадывать, угадывать), колдовать, кудесить, обавать (обавить, обавлять), портить, потворить, призорить, шептать, смывать* (лечить или отводить дурной глаз, разбрызгивая магическую воду), *узнавать, волхвовать, волшебничать (волшебствовать), ворожбить (ворожить, вражить), заговаривать, знахарить* и многие другие.

2. Как называют магов

Для обозначения тех, кто занимается магией, тоже существует большое количество слов, многие из них, конечно, являются производными от обозначений магии, перечисленных выше. Мужчина может быть: *акудник* (*окудник*[143]), *акундин, акиндин* — часто герой фольклорных сказок[144]; *арбуй* (упоминается только в источниках XVI века, включая «Стоглав»; термин относится к чудским волшебникам, производное от угро-финского *arpoja* — маг); *аред* (старый

колдун, черт, возможно, производное от Ирода)[145]; *банник* (зафиксирован только в одном тексте — переводной «Хронике» Георгия Амартола)[146]; *бая, баян, бахарь, баальник, баяльник* (первоначально «сказитель», от «баять» — говорить, «бахорить» — болтать) [147]; *балии* (церковнославянское слово, обозначающее врача или пророка; зафиксировано в XVII веке в значении волшебника)[148]; *басарог* (женского и мужского рода)[149]; *большак* (обычно «глава домовладения», вождь, от прилагательного «большой»); *чародей* (*чародеец*[150], *чарователь, чаровник*), *чернокнижник, дока, еретик (еретник, еретун* — не только собственно еретик, но и пресмыкающееся, змея, лягушка*)*; *гад* (это слово, может быть, происходит от корня *гадати*, но непременно имеет негативную коннотацию, поскольку совпадает с наименованием рептилии или омерзительного человека); *гадатель, гадала, гадальщик* (все — от «гадати»); *главной*[151], *кащей* (чаще герой фольклора)[152]; *клетник* (В.И. Даль в «Толковом словаре» приводит слово «клеть» как севернорусское обозначение знахаря на свадьбах, где он оберегает молодых от дурного глаза; этим словом могли также называть «домового»); *кобыльник, кобник, колдун, кудесник, наузник* (делающий амулеты); *маг, мечетник*[153], *морокун*[154], *обавник, обаятель, обаванник, обаватель, обавник, опасной* (т.е. опасный в современном понимании, но, возможно, первоначально «тот, который защищает», ср.: «опасная ладонка», т.е. амулет, отводящий болезнь и сглаз)[155]; *портежник, портельник, портельщик* (от «портить», тот, кто портил, наводил сглаз, вредоносный колдун); *прикосник, шептун* (от «шептать»), *потворник, сторож*[156], *угадатель, ведун, ведьмак* (особенно в Белоруссии и Украине; мог быть и колдуном, и оборотнем; производное от «ведати»), *вещун, вещец, вещель* (от «вещать», говорить, предсказывать; «вещий» — мудрый, всезнающий); *вежливец, вежливой* (В.И. Даль в статье «вежа» «Толкового словаря» пишет, что слово служило эвфемизмом для обозначения колдуна или знахаря); *виритник*[157], *волхв, волхвун, волховник, волсвиник, волшебник* (возможно, слово угро-финского происхождения от «velho», колдун; в ранних текстах словом *волхв* переводится греческое «μαγος» и «μαντις»); *ворожей, ворожильник, вражной* (от «враг», «бес» и т.п.); *збережатый* (т.е. охранитель)[158]; *зельник, зелейщик* (пользователь *зелья* — трав и снадобий; см. гл. 9.2.3); *знахарь, знаток, знатник* (от «знать»).

Женщины, занимавшиеся магией, носили имена, которые этимологически часто являлись эквивалентами имен мужчин-колдунов, хотя несколько таких обозначений имело только женский род.

Это: *баба, баба-белоголовка*[159], *баба-яга, баба-нерасческа* (*простоволоска* — т.е. с неприбранными волосами, характерная черта для выполняющих магические действия)[160], *баяльница, балия, билица*[161], *бесовка, бесиха*[162], *чаровница, чернокнижница, чертовка, чертиха*[163], *гадалка, гадальница, гадальщица, гадуница, колдунья, колдунка, колдуница, кудесница, мара*[164], *морокунья, морокуша, обавательница, портежница, потровница, шептуха, шептунья, ведунья, ведема, ведьма* (особенно в Белоруссии и Украине и в сказках)[165], *вещица (авещица, сорока-вещица)*[166], *волхва, волхитка*[167], *волшебница, волщица, ворожея, ворожейка, знахарка*[168].

---

[1] *Rowland.* Fantasticall and Devilishe Persons. P. 169.

[2] Об антиповедении см.: *Успенский.* Антиповедение в культуре Древней Руси. С. 326—336. О дуализме и инверсии в более общем плане см.: *Лотман, Успенский.* Роль дуальных моделей в динамике русской культуры. С. 338—380.

[3] Трудности возникают и в тех случаях, когда мы пытаемся сравнивать те же термины в английском, французском, немецком и латинском языках. См. подробнее: *Peters.* The Magician, the Witch and the Law. P. XVI—XVII.

[4] *Kivelson.* Through the Prism of Witchcraft. P. 74—94. Она уточнила это утверждение в более позднем исследовании: Patrolling the Boundaries. P. 310, справедливо заявляя, что ни православие, ни законодательство Московской Руси не делали подобных различий.

[5] Древняя российская вивлиофика. С. 415—417.

[6] *Рыбаков.* Язычество древних славян. С. 298.

[7] Памятники старинной русской литературы. Т. 4. С. 138.

[8] *Grattan, Singer.* Anglo-Saxon Magic and Medicine. P. 9.

[9] *Даль.* Толковый словарь (см. *лысый).*

[10] Ф. Бетенкур, напротив, заявляет, что вера в способность ведьм обращаться в птиц свойственна исключительно португальцам и восходит, в свою очередь, к пережиткам античного мифа о стригах (*Bethencourt.* Portugal. P. 421).

[11] См. из последних исследований: *Sorlin.* Femmes et sorciers. P. 459—475. Несмотря на название, в работе прежде всего рассматриваются волхвы раннехристианского периода на Руси. Об этом же см.: *Franklin.* The Empire of the «Rhomaioi». P. 508—537 (о волхвах P. 523); *Zguta.* Pagan Priests of Early Russia. P. 259—266 (на самом деле в основном посвящена мордовским суевериям). Более современная работа: *Власова.* Новая абевега (см. *волхв*).

[12] *Шанский.* Этимологический словарь (см. *волхв*).

[13] Псковские летописи. Вып. 2. С. 262.

[14] См. репродукцию: *Levin.* Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs. P. 48.

[15] *Пигин.* Из истории русской демонологии. С. 178.

[16] Изборник... С. 612.

[17] *Данилов Кирша*. Древние российские стихотворения. № 2, 41—42.

[18] Объяснение этой точки зрения Тертуллианом или Исидором, насколько я могу судить, не было известно в православном богословии (см. ниже: 14.11).

[19]Казанская история. С. 89—90.

[20] Подробнее см.: *Ryan*. Aristotle and Pseudo-Aristotle. P. 100, n. 18.

[21] *Saxo Grammaticus*. History. Vol.1. P. 80.

[22] *Труворов*. Волхвы и ворожеи на Руси в XVII веке. С. 704—705.

[23] Общие замечания о колдуне см.: *Власова*. Новая абевега. С. 180—187 (*колдун*).

[24] Памятники древнерусского канонического права. Стб. 919 (цитируется по Великим Четьим минеям митр. Макария).

[25] *Забылин*. Русский народ. С. 206—212.

[26] В конце XIX века это мнение доминировало. См.: Быт великорусских крестьян-землепашцев. С. 129—132 (по свидетельствам Тенишевского бюро, собранным во Владимирской губернии). В Пинском уезде, Белоруссия, полагали, что *чаровник* надевает конский хомут для сообщения с дьяволом (*Булгаковский*. Пинчуки. С. 190). Хомуты также использовались в некоторых регионах для гадания — см. Указатель.

[27] *Попов*. Русская народно-бытовая медицина. С. 35—36.

[28] Там же. С. 33; *Weideger*. History's Mistress. P. 241.

[29] *Мазалова*. Жизненная сила. С. 26; *Даль*. Толковый словарь (см. *двое*).

[30] *Максимов*. Нечистая сила. С. 111.

[31] *Колчин*. Верования крестьян Тульской губернии. С. 35.

[32] *Мазалова*. Жизненная сила севернорусского «знающего». С. 26.

[33] Мазалова пишет о севернорусских волшебниках (там же).

[34] *Никифоровский*. Простонародные приметы и поверья. С. 282—283. См. также: *Минько*. Суеверия и приметы. С. 32.

[35] *Зеленин*. Избранные труды. С. 62.

[36] *Новичкова*. Русский демонологический словарь. С. 271 (*колокольный мертвец*).

[37] *Минько*. Суеверия и приметы. С. 32.

[38] *Максимов*. Нечистая сила. С. 112.

[39] Текст рукописи (ИРЛИ. № 7. Л. 31—43) опубликован: *Малышев*. Древнерусские рукописи Пушкинского Дома. С. 182.

[40] В ст. *кол* («Толковый словарь») Даль отмечает, что это верование существовало по отношению к ведьмам и колдунам у «всех славянских племен». Олаус Магнус (*Olaus Magnus*. A Description of the Northern Peoples) записал очень близкий случай у готов, когда тело колдуна вырыли из земли и пронзили, дабы не позволить и далее причинять вред. Протыкали тело колдуна, чтобы не позволить бродить его призраку, и другие народы (*Frazer*. The Golden Bough. Vol. 8. P. 272—273). Согласно С.В. Максимову (*Максимов*. Нечистая сила), пронзить колдуна осиновым колом следовало до его смерти. См. также: *Забылин*. Русский народ. С. 217—218. Склонность волшебников к превращению во всякую «нежить» отмечено и П. Барбером (*Barber*. Vampires. P. 30). С другой стороны, в Северной Сибири, на Индигирке, все трупы протыкали кольями, если родственники не желали возвращения покойных. Когда же требовалось возвраще-

ние умершего в образе новорожденного, то наверху гроба оставляли маленькое отверстие (*Чикачев*. Русские на Индигирке. С. 117). Другие примеры, относящиеся к смерти колдуна, см. в: *Зеленин*. Избранные труды. С. 61—63.

[41] *Никифоровский*. Простонародные приметы и поверья. № 2259; *Минько*. Суеверия и приметы. С. 36. Это обычный для славян способ разделаться с вампиром, см.: *Perkowski*. Darkling. P. 122. В этом отношении традиция принадлежит не только славянам: в конце XII века Саксон Грамматик передает рассказ о том, как пожирающий людей бродячий мертвец был схвачен, ему отсекли голову и воткнули в него кол (*Saxo Grammaticus*. The History of the Danes. P. 88. № 128). Об использовании маковых зерен см.: *Barber*. Vampires. P. 49; *Abbot*. Macedonian Folklore. P. 218—219 (он отмечает, что в аналогичной ситуации рассыпают просо, чтобы вампир, собирая его, потерял время и его застал бы рассвет).

[42] *Bogatyrev*. Actes magiques. P. 124. Представления о том, что мертвецы производят звуки, когда их пронзают колом, равно как и действия по отсечению головы, типичны в поверьях о вампирах. См.: *Barber*. Vampires. P. 19, 25, 73.

[43] *Булгаковский*. Пинчуки. С. 191.

[44] *Никифоровский*. Простонародные приметы и поверья. № 2260. В Греции, где вампиры (вурдолаки) также были частью народных верований, существовал и специальный чин изгнания нечисти священником, сохранившийся в одной афонской рукописи. См.: *Delatte*. Un Office byzantin d'exorcisme. P. 95—97, 111—113. В Греции и Сербии вампира следовало изгонять в субботу, единственный день, когда он возвращается в свою могилу. См. также: *Barber*. Vampires. P. 58, 67.

[45] *Маркевич*. Обычаи. (Репринт). С. 113.

[46] *Даль*. Толковый словарь (см. *ведать, ведьмак*).

[47] См.: *Власова*. Новая абевега. С. 143—147 (*еретик*).

[48] См.: *Зеленин*. Избранные труды. Гл. 1, 2.

[49] Л.И. Минько выделяет и тип менее сильного *колдуна*, который не доводит дело до магического умерщвления (*Минько*. Суеверия и приметы. С. 24).

[50] См.: *Зеленин*. Избранные труды. Гл. 3.

[51] *Левенстим*. Суеверие. С. 157—219; см. также о современных верованиях в Сибири: Мифологические рассказы. С. 316.

[52] *Забылин*. Русский народ. С. 145, 150, 154.

[53] *Даль*. Толковый словарь (см. *вежа*).

[54] *Лебедева*. Материальные компоненты, их характер и роль в традиционном обряде русских старожилов Тобольской губернии. С. 203.

[55] *Миненко*. Русская крестьянская семья. С. 247.

[56] *Даль*. Толковый словарь (см. *большой*).

[57] *Chappe d'Auteroche*. Voyage en Sibérie. P. 163.

[58] Для Пскова см.: *Козырев*. Свадебные обряды. С. 79—80.

[59] *Mazo*. «We don't summon Spring in the Summer». P. 74.

[60] *Забылин*. Русский народ. С. 209.

[61] Сибирский образец полностью приведен Ф.Ф. Болоневым (*Болонев*. О некоторых архаических элементах в заговорах. С. 68): «Встану я, раб Божий (имя), благословясь, пойду перекрестясь, умоюсь студеной ключевой водою, утрусь тонким полотенцем, оболокусь оболоками, подпояшусь красною зарею,

огорожусь светлым месяцем, отычуся частыми звездами и обсвечусь я красным солнышком. Огражду вокруг меня (имя) и дружины моей с ослятами (?) тын железной, почву укладну, небо булатно, чтобы никто не мог прострелить его, от востока до запада, от севера на лето, ни еретик, ни еретица, ни колдун, ни колдуница, годный и негодный, кто на белом свете хлеб ест. Голова моя — коробея, язык мой — замок».

[62] *Балашов Д.М. и др.* Русская свадьба. С. 289—290. В Англии стручок с девятью горошинами приносил удачу и широко использовался в брачных гаданиях. См.: *Opie, Tatem.* Dictionary of Superstitions (s.v. *peas*).

[63] *Даль.* Толковый словарь (см. *закручивать*).

[64] См. также: *Афанасьев.* Поэтические воззрения. Т. 3. С. 516; *Елеонская.* Сельскохозяйственная магия. С. 173. Об этом виде порчи и средствах против нее в Белоруссии см.: *Романов.* Белорусский сборник. Вып. 5. С. 11—12. Об обезвреживании закрутки в киевском регионе Украины см.: *Маркевич.* Обычаи. (Репринт). С. 121—122.

[65] *Шейн.* Материалы. С. 528. П.В. Шейн также приводит несколько заговоров-противодействий, в том числе призывающий в помощь Николая Чудотворца.

[66] *Даль.* Толковый словарь (см. *заламывать*).

[67] *Болонев.* Народный календарь семейских Забайкалья. С. 100.

[68] *Попов.* Русская народно-бытовая медицина. С. 31—32.

[69] Мифологические рассказы. С. 316. Олаус Магнус в своей книге отмечал подобное верование у народов Севера (*Olaus Magnus.* Description of the Northern Peoples. Bk. 3, ch. 15).

[70] Ralston (P. 405) цитирует: *Сахаров.* Сказания русского народа. Кн. 1. (1885). С. 59.

[71] *Забылин.* Русский народ. С. 240.

[72] *Тихонравов.* Памятники отреченной русской литературы. Т. 1. С. VIII.

[73] *Балашов Д.М. и др.* Русская свадьба. С. 290.

[74] *Никифоровский.* Простонародные приметы и поверья. С. 53—70.

[75] Мифологические рассказы. С. 316. В Заонежье серебряная пуля или пуля с крестом убивала лешего (*Логинов.* Материальная культура и производственно-бытовая магия. С. 49). В Англии и Шотландии серебряная пуля, против которой никто не мог устоять и которая убивала ведьм, описана в: *Opie, Tatem.* A Dictionary of Superstitions (s.v. *Silver bullet*). Ср. американские поверья: *Thomas, Thomas.* Kentucky Superstitions. № 3832 и 3881 (второй случай касается убийства призраков!). В 1815 году польский граф Ян Потоцкий, писатель (автор «Рукописи, найденной в Сарагосе»), востоковед, путешественник и дипломат Александра I, застрелился из пистолета серебряной пулей, сделанной из шишечки от крышки сахарницы, будучи уверен, что он оборотень (*Robert Irwin.* The Arabian Nights: a Companion. London, 1994. P. 257).

[76] *Забылин.* Русский народ. С. 206—208.

[77] Этнокультурные процессы в Карелии. С. 40—41.

[78] *Никифоровский.* Простонародные приметы и поверья. С. 282—283.

[79] *Забылин.* Русский народ. С. 243. Несколько лет назад в Англии аналогичный феномен вызвал оживленное обсуждение в прессе и приписывался «летающим тарелкам».

[80] *Максимов.* Нечистая сила. С. 113.

[81] *Голикова.* Деревенский колдун: Дело Агафона Усова. С. 102—103. Этот колдун описывал, как в возрасте 43 лет он находился на постое в доме «вотяка» и вместе с несколькими другими людьми был научен колдовству. У него имелась тетрадка с заговорами и серебряная копейка, которую он опускал в воду, чтобы затем делать предсказания.

[82] *Померанцева.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. С. 141.

[83] *Никитина.* К вопросу о русских колдунах // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1928. Вып. VII. С. 299. В статье приведена библиография по колдовству. Способность русских колдунов убивать одним взглядом и знать, что происходит на расстоянии, приписывается, согласно Ибн Баттута, также индийским йогам (См.: The Travels of Ibn Battuta. P. 788—789).

[84] *Минько.* Суеверия и приметы.

[85] См.: *Graham.* Part of the Wonderful Scene. P. 42.

[86] Сообщение Джона Митчелла в «Independent Magazine», 1989. 23 December. P. 18.

[87] *Костомаров.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа. С. 188.

[88] Детальный анализ имен и характеристик ведьмы см. в: *Виноградова.* Общее и специфическое в славянских поверьях о ведьме.

[89] ПСРЛ. Т. 1. С. 180.

[90] Подробнее об украинских верованиях в упырей и ведьм см.: *Иванов.* Народные рассказы о ведьмах и упырях.

[91] См.: *Власова.* Новая абевега (см. *Яга*); некоторые примеры приводятся также в: *Новичкова.* Русский демонологический словарь (см. *Баба-яга*).

[92] Русская эпическая поэзия Сибири. № 148—150. Сноски на с. 415—416; *Рыбников.* Песни. Т. 2. № 144, 188, 192; библиография на с. 551.

[93] *Афанасьев.* Народные русские сказки. № 108—110, 112, 558.

[94] Традиционный фольклор владимирской деревни. С. 213—214.

[95] *Афанасьев.* Народные русские сказки. № 260, 261, 264—266; *Кондратьева.* Метафоры собственного имени. Т.Н. Кондратьева также замечает, что Баба-яга может быть синонимом лешего.

[96] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (см. *Баба-яга*).

[97] *Collins.* The Present State of Russia (цит. по: *Cross.* Russia under Western Eyes. P. 11). Русский перевод П.В. Киреевского был опубликован в 1846 году, но содержал значительные купюры. Существует его переиздание: *Коллинс С.* Нынешнее состояние России.

[98] *Frazer.* Golden Bough. Vol. 3. P. 299—301 (*Фрэзер.* Золотая ветвь. С. 230—234). Об этом же в англосаксонской, английской и шотландской культурах см.: *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *Knots hinder conception*).

[99] *Даль.* Толковый словарь (см. *монастырь*).

[100] *Попов.* Русская народно-бытовая медицина. С. 33.

[101] *Ralston.* The Songs of the Russian People. P. 384—385.

[102] *Маркевич.* Обычаи. (Репринт.) С. 116. О плакун-траве см. гл. 9.4.

[103] *Vukanovič.* Witchcraft in the Central Balkans. I. P. 12.

[104] См.: *Ralston*. The Songs of the Russian People. P. 390—392. Варианты для других регионов приведены в: *Фрэзер*. Золотая ветвь. Предметный указатель.

[105] *Болонев*. Народный календарь семейских Забайкалья. С. 83.

[106] *Минько*. Суеверия и приметы. С. 141.

[107] *Weideger*. History's Mistress. P. 264. В сказке о матери, кормящей своего младенца, см.: *Афанасьев*. Народные русские сказки. Т. 3. № 361.

[108] *Зиновьева*. Указатель сюжетов. Мотивы GI.

[109] *Ralston*. The Songs of the Russian People. P. 382—383; *Афанасьев*. Поэтические воззрения славян. Т. 3. С. 450.

[110] *Арциховская*. О колдовстве. И в Молдавии, на Буковине и в Трансильвании, верили, что ведьмы имеют хвосты: *Pocs*. Fairies and Witches at the Boundary of South Eastern and Central. P. 73. N. 98. Существовало значительное культурное взаимодействие между этими территориями и Украиной, особенно в XVII веке.

[111] *Даль*. Пословицы. С. 185.

[112] См.: Мифологические рассказы. С. 313—314; Н.А. Миненко (*Миненко*. Русская крестьянская семья. С. 253) добавляет, что ведьма-сорока, по поверью, не имела хвоста (Северо-Западная Сибирь).

[113] *Perrie*. The Image of Ivan the Terrible in Russian Folklore. P. 178—179.

[114] *Даль*. Толковый словарь (см. *сорока*). Боярин Степан Кучка — легендарный владелец села, на месте которого возникла Москва.

[115] Г. Сазерлэнд Эдвардс, писавший о России в XIX веке и одно время бывший там корреспондентом «Таймс», приводит этот рассказ в своем сочинении (*Edwards*. The Russians at Home. P. 299), как если бы событие произошло недавно. По его словам, митрополит клал закладной камень в основание новой церкви золотым мастерком, и этот мастерок исчез; одного работника обвинили в воровстве, наказали кнутом и сослали в Сибирь. А потом мастерок был найден в гнезде сороки на колокольне Ивана Великого в Кремле; из-за этого митрополит и проклял всех московских сорок.

[116] *Ralston*. The Songs of the Russian People. P. 405. В.И.Даль (*Даль*. Толковый словарь) в ст. *сорока* указывает на поверье, будто бы она «в конюшне спасает от домового». Русские поверья о сороках могут быть частью европейской традиции: в Англии сороку считали птицей дьявола (см.: *Elworthy*. The Evil Eye. P. 91). Бревер (*Brewer*. Dictionary of Phrase and Fable, s.v. *magpie*) отмечает, что и в Швеции сорок связывали с колдовством, а в Шотландии — с предзнаменованием смерти. Шекспир упоминает сорок как вещих птиц («Макбет», д. 3, сц. 4).

[117] *Зиновьева*. Указатель сюжетов. Мотив GI 17. Как отмечает Бетенкур (*Bethencourt*. Portugal. P. 414), в Португалии существует поверье, что умирающая ведьма должна передать свою силу.

[118] *Померанцева*. Мифологические персонажи. С. 140.

[119] Wellcome Institute. London. MS 1355.

[120] Полезные сведения о знахарстве см. в: *Ramer*. 'Traditional Healers and Peasant Culture in Russia. P. 207—234.

[121] Мифологические рассказы. С. 316.

[122] И *susurrus*, и *murmur* можно обнаружить в латыни в значении магических заклинаний. «Lex Cornelia de sicoriis» отмечает: «Artibus odiosis tam venenis vel susurris magices homines occiderunt», см.: *Apuleius*. Apulei Apologia. Коммен-

тарии. С. 3. Сн. 15. В своих «Метаморфозах» Апулей также помещает фразу: «Omnia ferali murmure in aliam effigiam translata» (*Apuleius*. Metamorphoses. Vol.2. 1, 3), в русском переводе: «Все мне казалось обращенным в другой вид губительными нашептываниями». О шепоте см. также: *Moscadi*. Murmur nella terminologia magica. P. 254—262.

[123] *Fennell*. Kurbsky's History of Ivan IV. P. 202—203.

[124] *Попов*. Суд и наказание. С. 381.

[125] *Даль*. Пословицы. Т. 4.

[126] Мифологические рассказы. С. 316.

[127] Это доказывает, опираясь на некоторые свидетельства, Р. Гликман в хорошо обоснованном и полезном исследовании знахарок (преимущественно XIX — начала XX века): *Glickman*. The Peasant Woman. P. 149.

[128] См.: *Даль*. Толковый словарь; *Срезневский*. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам; Полный словарь сибирского говора. Значение этого слова не отмечено в «Словаре русского языка XI—XVII вв.».

[129] Словарь русского языка XI—XVII вв.

[130] *Беляев*. Бытовые очерки. С. 850.

[131] См.: *Даль*. Толковый словарь (см. *ворог*). О последних двух видах гадания в XVII веке см.: *Черепнин*. Из истории древнерусского колдовства. С. 104—105.

[132] См.: *Афанасьев*. Народные русские сказки. Т. 3. № 379—381. В № 379 старая госпожа по картам предсказывает, где находятся потерянные лошади. Можно отметить, что в этих сказках гадания описаны как мошенничество.

[133] Словарь русского языка XI—XVII вв. (см. *ворожея*).

[134] *Забелин*. Домашний быт русских цариц. С. 538.

[135] Несчастный Никанор. Ч. 3. С. 216.

[136] *Chernetsov*. Medieval Russian Pictorial Materials on Paganism and Superstitions.

[137] Ibid., а также см.: *Вздорнов*. Исследование о Киевской Псалтири. С. 121, л. 77 об.

[138] *Chernetsov*. Medieval Russian Pictorial Materials on Paganism and Superstitions. P. 102. О чуди см. гл. 1, сн. 26.

[139] Ibid. P. 101—102.

[140] Повесть о Зосиме и Савватии: текст. С. 138, сн. 137; С. 141, сн. 137; Табл. на л. 133 и 137 об.

[141] *Дьяченко*. Полный церковнославянский словарь.

[142] М. Забылин отмечает, что в районе Тихвина, Новгорода и Вологды ряженые иногда назывались кудесы (*Забылин*. Русский народ. С. 12); *Даль*. Толковый словарь (см. *куд*). В.И. Даль отмечает, что это слово включает значения «волхвованье», «чернокнижье». Следовательно, глагол «кудеситься», обозначающий святочные ряжения, может свидетельствовать о прямой связи магии с календарными обрядами и праздниками.

[143] *Даль*. Толковый словарь. Зафиксировано как термин в Рязанской губернии.

[144] *Кондратьева*. Метаморфозы собственного имени. Возможно, как вариант предыдущего.

[145] См.: *Власова.* Новая абевега (см. *аред*).

[146] Словарь русского языка XI—XVII вв.

[147] *Дьяченко.* Полный церковнославянский словарь.

[148] См.: *Фасмер.* Этимологический словарь; *Дьяченко.* Полный церковнославянский словарь.

[149] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени. Слово, несомненно, неславянского происхождения (ср. укр. «босорка», венгерск. «boszorkány», тюрк. «bas(t)urgan» — *Отв. ред.*)

[150] Форма, обнаруженная в древнерусском переводе «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия; перевод XII века, сохранился в списках с XV века. См.: *Мещерский.* История иудейской войны. С. 325.

[151] Упоминание см. в: *Zelenin.* Russische (ostslavische) Volkskunde. P. 315 (*Зеленин.* Восточнославянская этнография. С. 341).

[152] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (см. *Кащей*). Приводится ряд значений, включая «мудрец» и «оборотень»; враждебный воин в былинах и сказках, скупой.

[153] Словарь русского языка XI—XVII вв.; особенно тот, что предсказывает будущее, но упоминается только дважды — в «Житии Стефана Пермского» и в «Домострое», оба раза в списке слов, обозначающих волшебника.

[154] См.: *Даль.* Толковый словарь (см. *морока*). От «морока» — мрака, тумана, сумрака, темноты, или от «мара» — грезы и обаяния.

[155] Упомянуто в: *Zelenin.* Russische (ostslavische) Volkskunde. P. 315. В.И. Даль (*Даль.* Толковый словарь, см. *опасать*) приводит вологодское использование и специально замечает, что «опасный» приглашался на свадьбы для отведения «порчи, иногда он бывает в дружках, в сватах и верховодит всем».

[156] Упомянуто в: *Zelenin.* Russische (ostslavische) Volkskunde. P. 315 (*Зеленин.* Восточнославянская этнография. С. 341), но не отмечено В.И. Далем.

[157] *Попов.* Русская народно-бытовая медицина. С. 35. В Орловской губернии такое имя давалось волшебникам, которые могли вредить или одним взглядом насылать безумие.

[158] Упомянуто в: *Zelenin.* Russische (ostslavische) Volkskunde. P. 315 (*Зеленин.* Восточнославянская этнография. С. 341), но не отмечено В.И. Далем.

[159] Особенно враждебная ведьма, против которой призываются силы в заговоре-обереге. См.: *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (см. *баба*). Порой могло обозначать и колдуна-мужчину.

[160] См.: *Власова.* Новая абевега (см. *баба (девка)-нерасческа (простоволоска, пустоволоска)*.

[161] В Олонецкой губернии. См.: *Рыбников.* Песни. 1991. С. 599.

[162] См.: *Власова.* Новая абевега (см. *бесиха,* от *бес*).

[163] См.: *Даль.* Толковый словарь (см. *черт*).

[164] М.Е. Забылин (*Забылин.* Русский народ. С. 239) приводит это название ведьмы как воронежское. О.А. Кондратьева (*Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени) указывает его как бытующее в Польше и широко используемое в мифологии. В.И. Даль перечисляет такие его значения, как «призрак, привидение... род домового, или кикиморы, который путает и рвет кудель и пряжу...»; на Украине — «чучело, которое носят при встрече весны, 1 марта, по улицам, и поют весняки».

[165] *Власова.* Новая абевега. С. 69—78 (*ведьма*).

[166] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени.

[167] *Болонев.* Народный календарь семейских Забайкалья. С. 79.

[168] Подробнее см.: *Максимов.* Нечистая сила; *Токарев.* Религиозные верования восточнославянских народов; *Даль.* Толковый словарь. На английском см.: *Min'ko.* Magical Curing (работа написана преимущественно по белорусским материалам и частично направлена на антирелигиозную пропаганду); *Ralston.* The Songs of the Russian People. Длинные списки наименований ведьм у южных славян (частично совпадающих с русскими) см. в: *Vukanovič.* Witchcraft in the Central Balkans. I. См. также: *Kemp.* Healing Ritual. P. 183.

4. НАРОДНЫЕ ГАДАНИЯ

1. Введение

Помимо тех гаданий, которые детально описываются_в других главах этой книги (и среди которых гадание по Библии и особенно по Псалтыри является, возможно, одной из древнейших и наиболее распространенных форм), существовало множество видов народных гаданий, не требовавших текстов или участия специалиста. Они описывались этнографами, фольклористами и знатоками местных древностей главным образом в XIX веке и вплоть до 1920-х годов советского периода; интерес к ним вновь возникает в 1980-х годах. Характер ранних описаний заставляет усомниться в точности передачи деталей, но у них достаточно много общего, чтобы проводить сравнительный анализ. Зачастую о древности описываемых практик, об их происхождении и распространенности на момент фиксации, об изменениях, которые они претерпели с течением времени, о том, кто и насколько серьезно ими занимался, в какой степени они сохранились, можно сказать немного. Однако данные письменных источников и сравнительные материалы из других культурных ареалов могут позволить приблизиться к решению этих вопросов[1].

Известные способы гадания очень многочисленны, число их местных вариаций тем более, так что дальнейшее изложение представляет собой лишь некую выборку, призванную охарактеризовать основные особенности русских народных гаданий.

2. Магическая защита во время гадания

Народные гадания нередко включали элементы магии (такие как заговоры и заклинания, использование магических предметов и обрядов) и, так же как магия, часто сопровождались ритуалами, призванными защитить гадателя (или гадающего) от злых духов. Подробнее эти ритуалы описаны в других разделах настоящей книги; как правило, они (что характерно для магических практик во

многих культурах) сопровождаются молитвами, омовениями и постом. Гадатель, следующий альтернативной традиции, полагает, что ворожба возможна только при участии «нечистых» духов, которые, как считалось, являются преимущественно в особые, магические промежутки времени середины зимы и середины лета. Чтобы не отпугнуть этих духов, гадатель должен отказаться от соблюдения обычных религиозных предписаний, т.е. не молиться (но, возможно, использовать заговоры и заклинания), снимать нательный крест, повертывать иконы к стене и следить, чтобы при обряде присутствовало только нечетное количество человек[2]. В описаниях такого рода гаданий может подчеркиваться, что они опасны, устрашающи и/или должны проводиться внутри заколдованного круга. В разных источниках один и тот же способ гадания может быть описан либо как проявление народного благочестия, либо как магическая, нередко демоническая практика.

3. Народные гадания в художественной литературе

Народные гадания того или иного рода упоминаются или описываются во многих произведениях классической русской литературы: у В.А. Жуковского, А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя, И.А. Гончарова, Л.Н. Толстого. Гадают две наиболее популярные русские литературные героини: Татьяна Ларина в «Евгении Онегине» и Наташа Ростова в «Войне и мире». Можно сказать, что народные гадания и магия были необходимым элементом литературных описаний жизни деревенской России. Практики, описанные в русской художественной литературе, в общем соответствуют практикам из других, небеллетристических описаний (к которым они нередко восходят), в свою очередь укрепляя народные традиции. Особую ценность литературным описаниям придает то, что они указывают, в какой степени эти практики считались приемлемыми в обществе и кем осуществлялись — мужчинами или женщинами, поскольку историки и собиратели фольклора в XIX веке занимались поисками материала по большей части не в аристократических городских домах. По тем же причинам очень полезны мемуары и путевые заметки любознательных иностранцев (следует только учитывать их обычные претензии на превосходство).

Вероятно, самый известный перечень русских народных гадательных практик содержит пятая глава «Евгения Онегина» А.С. Пушки-

на, в которой описано, как на Рождество молодые девушки пытаются узнать имя, внешность и прочее своих будущих мужей (IV). Героиня романа Татьяна «верила преданьям простонародной старины»; она знает, что предвещают сны, карты, луна, умывающийся на печи кот (V) и падающие звезды; она знает, что монах или заяц, перешедшие ей дорогу, — это дурное предзнаменование (VI); что растопленный воск и кольца в наполненном водой блюде могут предсказать судьбу (VIII), как и зеркало, которое она ночью кладет под подушку (X); что имя будущего мужа можно узнать, спросив имя у первого встречного (IX), и что его образ явится ей, если она в бане накроет стол на двоих (X); но более всего она полагается на любимую книгу — купленный у разносчика сонник Мартына Задеки (XXII–XXIV)[3].



К. Брюллов. Гадающая Светлана

Менее известна баллада «Светлана» старшего современника Пушкина В.А. Жуковского, написанная в 1808—1812 годах. Цитата из нее в эпиграфе к пятой главе «Евгения Онегина» дает понять, что Пушкин в известной мере пародировал Жуковского.

В «Светлане» деревенские девушки гадают в крещенский вечер: бросают за ворота башмаки, кормят курицу зерном, топят воск, кладут кольца и серьги в блюдо с водой, распевая *подблюдные песни*. Томящуюся от любви Светлану понуждают вынуть золотое кольцо из блюда с водой и петь:

«Кузнец,
Скуй мне злат и нов венец,
Скуй кольцо златое;
Мне венчаться тем венцом,
Обручаться тем кольцом
При святом налое»[4].

Светлана объясняет, почему она тоскует, и ее убеждают сесть с зеркалом и свечой за накрытым на двоих столом: в полночь войдет возлюбленный и сядет рядом. Она выполняет это, но возлюбленный, явившийся, чтобы увезти ее, как обещает, к венцу, оказывается демоном, влекущим Светлану к ужасам, описанным в готических романах. К счастью, оказывается, что она заснула и все это ей снится; девушка просыпается, является ее настоящий возлюбленный, и они живут счастливо. Банальная заключительная строфа уверяет нас: смысл баллады в том, что «несчастье — лживый сон; счастье — пробужденье».

Два этих поэтических произведения содержат, как будет показано ниже, вполне представительный набор народных гаданий, причем если социальный статус Светланы не определен, то Татьяна — дочь провинциального помещика (отставного бригадира) — находится хоть и не на вершине социальной лестницы, но все-таки очень далеко от ее основания. Это же верно в отношении семьи Обломова в романе И.А. Гончарова[5], а также круга средней и высшей аристократии в описании рождественского ряженья и гаданий в имении Мелюковых в «Войне и мире» Л.Н. Толстого (т. II, ч. IV, гл. 11). Молодые девушки льют воск и смотрят «на тени выходивших фигур». Они слушают страшный рассказ старой девы-приживалки о гадании: одна барышня берет петуха и два прибора и «как следует» усаживается в бане; через некоторое время слышит приближающийся звон колокольчиков, входит офицер и садится с ней;

надо бы задержать его разговором до петухов, но она оробела, стала закрывать лицо руками. «Офицер» пытается схватить ее, но барышню спасают дворовые девушки. Та же рассказчица объясняет, как истолковываются шумы, слышные из амбара. После праздника дочь графа Ростова Наташа и ее кузина Соня в своей спальне пытаются вызвать образ суженого при помощи двух зеркал и свечей.

Эти литературные описания достаточно точно представляют одну из наиболее популярных разновидностей народных гаданий — о будущем супруге. Хотя, судя по большей части описаний, к ним прибегают преимущественно девушки, работа А. Макаренко о сибирских практиках[6] и мемуары А.А. Громыко, о которых пойдет речь ниже, показывают, что к подобным гаданиям обращались и молодые люди.

4. Святочные гадания

Большая часть гаданий, описанных в предыдущем разделе, приурочивалась к периоду между Рождеством и Крещением (Богоявлением), который в России считался одним из самых магических в году (см. гл. 2.6). Этот период носит название *святки* и делится на *святые* (также *золотые*) и *страшные* дни; первые предшествуют Новому году, а вторые следуют после него. В *страшные* ночи злые духи активны и забавляются озорными проделками, в это время нельзя посещать лес или кладбище. Гадания обычно совершались в *страшные* вечера[7], наиболее благоприятным для них считалось время между полуночью и тремя часами утра. Чаще всего гадали о брачных перспективах, жизни и смерти, видах на урожай, а также чтобы найти вора.

Одной из самых распространенных практик в эти дни были *подблюдные песни* — гадание по кольцам, упомянутое в пушкинском «Евгении Онегине» и «Светлане» Жуковского. В этой гадательной игре, детали которой очень различаются в зависимости от региона, кольца (или другие личные вещи) кладут в накрытое (или под перевернутое) блюдо на столе с определенным количеством мест, а затем одно за другим вынимают после каждой песни; по содержанию песни определяют судьбу владельца кольца (богатство или бедность, брак или безбрачие, путешествие, расставание, вдовство, брак со вдовцом и т.д.)[8].

Следующий вариант зафиксирован в Калужской области. В канун Нового года девушки верхом на кочерге отправляются за

водой к колодцу. Наливая воду в кувшин, они произносят имя человека, за которого хотят выйти замуж, и говорят: «Лезь в кувшин». Затем приносят воду домой, наливают в чашку, насыпают туда овес, кладут крест, кольца, уголь, накрывают тканью и просят женщину, обычно вдову, размешать воду мизинцем, а после каждой песни вынимать по одному кольцу[9].

Вот, например, какая песня предвещает смерть:

Идет Смерть по улице,
Несет блин на блюдце.
Кому кольцо вынется,
Тому сбудется,
Скоро сбудется —
Не минуется![10]



Русские святочные гадания с курами. Лубочная картинка XIX в.

Помимо связанной со смертью символики блина (атрибута и похоронной, и свадебной обрядности), песня не требует особой интерпретации. Запись новогодних *подблюдных гаданий* в той же местности (1991 год) добавляет такую деталь: раньше воду, в которую

погружали кольца, монеты и т.п., не разрешалось оставлять в доме; девушка, в чьем доме происходило гадание, должна была вынести ее на перекресток и, обратившись на восток, вылить в снег[11].



Русские гадания на Новый год. Лубочная картинка XIX в.

Практика гаданий с *подблюдными песнями* почти идентична известным в греческом мире гаданиям на воде *клидон (ὁ κλειδῶνας)* в день св. Иоанна-Солнцеворота, к которым они скорее всего и восходят[12].

Сходная рождественская игра с элементами гадания — «Золото хоронить». Ее описал Мэтью Гатри (1743—1807), английский врач при русском дворе: девушки становились в круг, водившая прятала золотое кольцо в одежде одной из них, а другие по очереди пытались угадать, где оно; угадавшая, увенчанная цветами, должна была выйти и спросить имя прохожего, остальные все это интерпретировали[13].

Многие рождественские, новогодние и крещенские гадания имели целью определить брачные перспективы, но этот вид гаданий не был исключительно *святочным*; в следующем разделе предлагается обзор различных способов узнать что-либо о будущем супруге, применявшихся независимо от времени года.

5. Гадания о предстоящем браке

В наше время, несомненно, чаще всего практикуются гадания о замужестве; они сохранились во многих областях России. Гадали, как правило, девушки, чтобы узнать, за кого они выйдут замуж, имя жениха, его имущественное положение, холост он или вдовец, внешность или сторону, откуда он появится. Участь незамужней крестьянки была незавидной, поскольку в экономическом и социальном плане ее рассматривали как обузу. Последнее гадание — о том, с какой стороны явится жених, — было особенно важным в условиях сельской общины. Оно могло указать на определенное лицо либо на другую деревню или город; в стране столь обширной, как Россия, они могли быть очень дальними, и это представляло предмет беспокойства[14]. Наиболее подходящим временем для этого вида гадания были *святки* — двенадцать рождественских дней, описанные выше. Другим таким временем была троицкая неделя: *русальная неделя, семицкая неделя, зеленые святки* (см. ниже о предсказаниях по растениям). Популярны были также гадания накануне Иванова дня (дня летнего солнцеворота)[15], на Покров (1 октября ст. ст.) и св. Андрея (30 ноября). Чтобы свести гадание на нет и подорвать шансы соперницы на замужество, участницы одной рождественской *вечеринки* выходили и забрасывали метлу или мутовку на крышу дома, где проходила другая *вечеринка* (вечернее собрание девушек, которое обычно посещали парни, как правило, под предлогом совместного шитья или прядения, но также с целью поддержать сердечные привязанности). Такое действие гарантировало, что никто из собравшихся в доме в этом году не выйдет замуж, и увеличивало шансы девушек из другого дома[16].

В.И. Даль приводит длинный, хотя и не очень обстоятельный, список девичьих гаданий[17], большая часть которых была в той или иной форме зафиксирована исследователями фольклора и местных обычаев. Я по большей части использовал материалы А. Балова[18] для Ярославщины, Д.К. Зеленина[19] — для Новгородчины, М.М. Зимина[20] и В. Смирнова[21] — для Костромского края, П.С. Ефименко[22] — для Архангельского края, М.И. Иванова[23] — для Тверского, Г.Г. Шаповаловой и Л.С. Лаврентьевой[24] — для Поволжья, А. Макаренко[25] и Р.П. Матвеевой[26] — для Сибири, Н.Ф. Сумцова[27] — для Украины, Л.И. Минько[28] — для Белоруссии. Из более общих работ назову А.Н. Афанасьева, А.Е. Бурцева, В.И. Даля, М. Забылина, И.П. Сахарова; на английском языке — У.Р.С. Рэлстона. Сообщения

этих писавших в разное время авторов неравноценны в том, что касается подробностей, достоверности и мастерства подачи сведений.

5.1. Гадание по форме вещества в жидкости. В канун Васильева дня растопленные олово, свинец, воск или яичный белок выливали в воду (иногда отмечается: в святую воду); предсказания делали в зависимости от того, какую форму принимали эти вещества[29]. Видимо, так гадали представительницы всех социальных слоев, от крестьянки до царевны[30], хотя можно подозревать, что для многих это была всего лишь светская игра. Джон Паркинсон, преподаватель из Оксфорда, посетивший Россию в 1792—1794 годах, наблюдал такую картину: «У графа Головкина, чтобы предсказать судьбу, лили свинец — суеверие, которому всегда предаются в канун Нового года. С этой же целью использовали и воск. В этот же вечер они предаются и некоторым другим суеверным действиям, которые у нас можно наблюдать в канун дня св. Марка»[31].

Следует отметить, что эта ученая беспристрастность несколько необычна для иностранного путешественника, пишущего о России, — слишком часто они с презрением или насмешкой описывали практики, которые были широко распространены и у них на родине.

Некоторые русские авторы приводят перечни (по регионам России) таких, получавшихся в ходе гадания образов, наделявшихся определенным значением. Например, у И.П. Сахарова: церковь означает замужество для молодой женщины, но смерть — для пожилой; корабль под парусами означает возвращение мужа для замужней женщины, замужество в чужую деревню — для молодой девушки; если весь яичный белок опускается на дно, это предвещает смерть, пожар или иное несчастье; в гадании с металлами сторона, откуда поднимается пар, означает, в какой стороне расположен будущий дом[32]. У М.М. Зимина: церковь означает замужество; конкретная церковь указывает на приход, к которому принадлежит будущий муж; крест означает тяжелую жизнь; печь предвещает печаль (игра слов: печь — печаль)[33]. У А. Балова: корона (венец) означает брак, гроб — смерть, телега — путешествие[34].

Слова, обозначающие эту практику и гадальщиков, зафиксированы у В.И. Даля: *восколитие* (см. *воск*), *оловолей, оловолиятель, оловогадатель* (см. *олово*). В.В. Набоков цитирует «Требник» 1639 года («Потребник», сборник молитв и священнодействий, совер-

шаемых в особых случаях): в нем *восколей* и *оловолей* названы чародеями[35]. Считалось, что все эти способы гаданий наиболее эффективны, если они совершаются в полночь в бане; в России для совершения серьезных гаданий чаще всего указывается именно это сочетание времени и места: отсюда и название настоящей книги. Практика литья воска или металла была очень широко распространена по всей Европе[36]. В более изощренном варианте гадания с литьем олова получившийся слиток подносят к источнику света и интерпретируют очертания тени, которую он отбросит[37].

5.2. Гадание по теням, дыму или огню. Этот вид гаданий в различных вариантах известен по всему миру. Ниже перечисляются несколько способов, зафиксированных в России. Сложить веером листок тонкой бумаги, поставить вертикально и поднести огонь — по тени, отброшенной горелой бумагой, судят о будущем[38]. Сторона, откуда появится будущий муж, может быть определена по направлению дыма от горящих сбритых волос[39]. А.Н. Афанасьев описывает несколько способов гадания, связанных с огнем: поднести лучину к горящему угольку и подуть: если она загорится нескоро, то у мужа будет тяжелый характер; посмотреть, в какую сторону падает пепел с лучины, — оттуда будет будущий муж (Тамбовщина)[40]; налить воду в сковороду, пустить туда хлопки (клочки кудели) и поджечь: если хлопки загорятся с треском, муж будет ворчлив, если пропитаются водой — пьяницей; в ореховые скорлупки (по числу присутствующих девушек) вставить огарки свечи, поджечь их и пустить в чашку с водой: чья сгорит раньше, та быстрее выйдет замуж, а если чья-то скорлупка утонет, девушка умрет незамужней. Другой вариант: присвоить скорлупкам со свечами имена присутствующих девушек и парней: две плывущие рядом скорлупки парня и девушки предвещают брак.

5.3. Вызывание образа суженого. Широко распространенное гадание с зеркалом, особенно в бане в полночь, считалось наиболее надежным способом гадания о суженом[41]. Удивительно, но оно пропущено у В.И. Даля в «Пословицах русского народа»; однако в своем «Словаре» он приводит выражение «ей бы перед зеркальцем погадать» в значении «ей пора замуж»[42].

Как отмечает Р.П. Матвеева, в Сибири считалось, что будущего мужа можно увидеть в зеркалах, во сне или через кольцо[43]. Ф.Ф. Болонев приводит вариант, отмеченный у сибирских старообрядцев: в

погребе навести зеркало на кольцо и смотреть в него, пока не привидится образ жениха[44]. А. Балов приводит несколько вариантов, в том числе такой: зеркало наводят на луну; если появится один образ, будущий муж — единственный ребенок в семье, если несколько — столько человек в его семье (вопрос немаловажный с точки зрения видов на наследство), причем, глядя в зеркало, нельзя моргать[45].

Современное описание этого способа гадания содержится, как ни странно, в мемуарах А.А. Громыко; оно нетипично, потому что его практикует мужчина (хотя известно, что на Севере, в Поморье, в бане гадали совместно девушки и парни)[46]. А.А. Громыко вспоминает, как в его детстве в Белоруссии молодежь гадала о будущем. Чтобы узнать брачные перспективы, следовало темной ночью с факелом и зеркалом отправиться в заброшенную избу или баню за деревней. Зеркало следовало поставить напротив открытой двери, и в полночь в нем появится образ суженого (суженой). Мемуарист в юности пробовал это гадание, но признается, что его нервы этого не выдержали[47]. Сходное описание приводит И.П. Сахаров[48].

Другой способ гадания с одним зеркалом предполагает, что девушка, глядя в зеркало, произносит: «Суженый, ряженый! Приди ко мне поужинать». Зеркало затуманится; когда девушка протрет его, то увидит лицо будущего мужа, глядящего из-за ее левого плеча; но это — нечистый в образе жениха, и девушка должна сразу же закричать: «Чур, наше место свято!» (обычная защитительная формула), — и он исчезнет[49]. В некоторых регионах считалось, что увиденный образ — это *безымень*, который может оказаться призраком самоубийцы или умершего насильственной смертью[50]. (Приглашение демона отужинать, возможно, следует сопоставить с другими обрядовыми рождественскими приглашениями, особенно в некоторых областях Белоруссии и Украины, адресованными демонам, привидениям, явлениям природы, диким животным и птицам, а также Господу и Богородице и призванными обеспечить удачу, хороший урожай и тому подобное в будущем году[51].)

В Костромском крае известно групповое гадание: деревенские девушки ночью отправлялись в летнюю баню за деревней, снимали пояса и кресты, распускали волосы и расстегивали все пуговицы[52]; одна девушка становилась в центр очерченного круга, а остальные по очереди, глядя в зеркало, произносили: «Придите, сорок чертей с чертенятами, из-под пеньев, из-под кореньев и из других мест». Если черт показывался до пояса, его следовало немед-

ленно прогнать, а если целиком, то существовала опасность, что он последует за девушкой домой[53]. Сходный способ гадания с двумя зеркалами: поставить зеркала — одно напротив другого («наводя» их так, чтобы образовалась своеобразная «анфилада»), со свечами с двух сторон, сесть между ними и ждать, пока не покажется суженый[54]. В более сложном варианте гадальщица должна закрыть ставни, снять крест, положить его под пяту и в одной рубахе сидеть до полуночи, пока не увидит будущего мужа или гроб[55]. На Новгородчине в качестве подставки для зеркала на печь клали хомут. Девушке следовало пригласить суженого посмотреться в зеркало. В зеркале она могла увидеть в избе членов семьи будущего мужа. Опознав жениха, требовалось зачураться от привидения[56].

На двух народных лубочных картинках (стр. 157 и 158) представлены варианты гадания с зеркалом. Текст к рис. на стр. 157 приведен ниже в разделе о гаданиях с использованием животных, на рис. на стр. 158 читается стихотворный текст:

Наступает Новый Год,
Сколько новых с ним забот.
В полночь девица встает,
Рукой трепетной берет
С собой зеркало она
Со свечами и одна
В нем желает увидать,
Кто ей будет обладать.
Не боясь ничуть греха,
Видеть хочет жениха.
И не думая о том,
Что свиданье с женихом
Прежде срока и часа
Запрещают небеса,
Жениха себе ждала.
Что же вышло? Не к венцу
Это призрак — к мертвецу.
Но оставим мы таких
И посмотрим на других...
(не закончено)

Вместо зеркала могла использоваться вода. Девушки постарше садились около проруби. Если в этом году кому-то суждено выйти замуж, она увидит в воде отражение лица суженого; если же услышит шум подо льдом, останется незамужней[57]. В Белоруссии в Страстной четверг девушки до зари отправлялись к реке; там они должны были посмотреть в воду, попросить реку отнести их мыс-

ли по течению и трижды плюнуть. После этого явится образ суженого[58]. Стаканы и кувшины с водой тоже подходят для гадания, особенно если бросить туда кольцо[59].

Сходный способ, но без зеркала состоял в том, что накрывали стол (но прибор не клали), запирали дверь и приглашали будущего мужа отужинать. Когда он являлся, девушка должна была сидеть тихо, пока он не сядет, а затем спросить его имя. Он его назовет и вытащит некий предмет из кармана. Потом девушка должна произнести заговор; видение исчезало, оставив ей этот предмет[60]. Как можно предположить, нож не клали потому, что железо неблагоприятно для магии.

Такие способы считались связанными с нечистой силой, иногда они описывались как «страшные». Возможно, это связано с представлением старообрядцев (отраженным в книге XVIII века[61]) о том, что зеркало — дьявольское изобретение.

Описанные способы гадания широко известны и за пределами России. Например, они зафиксированы в Македонии (как гадание во время летнего солнцестояния)[62], в Шотландии (в праздник Хэллоуин)[63], в Англии[64], Германии[65]. А. Халлькранц опубликовал фотографию девушки-финки (1900 года), гадающей перед зеркалом[66]. Любопытная вариация этого обычая зафиксирована Белоусовым: в современной России школьники, в основном девочки, верят, что с помощью зеркала можно вызвать духов, которые дадут ответы на школьные задания или помогут во время экзаменов. Эти духи — пиковая дама из одноименной повести А.С. Пушкина, фольклорные гном, Баба-яга, золотая рыбка и «дедушка Ленин»[67]. Там же в новаторской статье А.Л. Топоркова исследуется в этой связи специфика роли пиковой дамы[68].

(О гадании с петухом и зеркалом одновременно см. в разделе о предсказаниях с помощью животных. Дальнейшее рассмотрение темы зеркала см. в гл. 8.5.)

5.4. Вещие сны и видения. Существует множество способов увидеть вещий сон. Часто считалось, что для этого необходимо снять пояс и крест и не молиться, — таким образом, признавалось, что это гадание с участием нечистой силы, которое не будет действенно, если наличествуют обычные «христианские» меры защиты. Обычно требовалось, чтобы девушка положила под свою подушку некий предмет (часто наделенный явной эротической символикой) и произнесла заклинание, обращенное к будущему жениху или —

реже — к предмету под подушкой. В зачине заклинательной формулы иногда указывается, что девушка лежит на Сионских горах, у ее изголовья три ангела: один слышит, другой видит, а третий говорит (о том, что является предметом гадания).

Другой способ — повесить в амбаре гребень: будущий муж расчешет волосы, и по волосам, оставшимся на гребне, можно будет судить о цвете волос будущего мужа[69]. В новгородском варианте, приведенном Д.К. Зелениным, девушка говорит «Суженый-ряженый, приди, причеши меня!»[70]. В варианте гадания, бытовавшем в Поволжье, гребень кладут под подушку[71]. Еще одно гадание о цвете волос, не связанное со сновидениями, предписывает растопить пригоршню снега: если там окажется волос, можно будет судить о цвете волос будущего мужа[72].

Согласно одному сибирскому способу гадания, молодая женщина должна надеть кольцо на безымянный палец правой ноги и окунуть ее в прорубь, через прорубь перекинуть палку, именуемую «замок», а другую палку, «ключ», трижды повернуть в воде против часовой стрелки. Затем следовало идти домой, приговаривая: «Суженый-ряженый, приходи ко мне просить ключ от проруби, коня поить, кольцо просить!» Тогда она увидит будущего мужа во сне. А.А. Макаренко указывает, что этот способ могли практиковать и юноши[73]. В.И. Смирнов достаточно подробно рассматривает символику ключа и колодца; по его данным, выражение «напиться из чьего-либо колодца» означало «иметь с кем-либо сексуальные отношения». Конь и колодец/прорубь — обычная эротическая символика русского фольклора. Тот же автор приводит такую деталь: если лошадь съест предложенный мох, девушка, которая увидит вещий сон, в этом году выйдет замуж[74]. Еще один способ предполагал использование настоящего висячего замка: девушка перед сном продевала его в косу, причитая: «Суженый-ряженый! Приди ко мне ключ попросить» (символическая метафора отпирания в браке замкнутого сокровища девственности)[75].

Другие способы вызвать вещий сон: положить хлеб и ножницы или четырех карточных королей под подушку (интерпретация не указана)[76]. Один карточный король упоминается в материалах по Поволжью (толкования сна также нет)[77].

Д.К. Зеленин описал аналогичные практики для Новгородчины. Парень или девушка должны были, сняв крест, выйти во двор и через левое плечо выплеснуть ковш воды на матицу, призывая суженого (суженую) прийти в тот же день за своим исподним. За-

тем следовало, не оглядываясь, поспешить в дом и лечь спать, не помолясь, но положив под подушку исподнее (девушке — мужское, а парню — женское)[78]. Вариант: сделать подобие колодезного сруба, положить его в изголовье, снять крест и, не молясь, лечь спать, призывая суженого прийти по воду; он должен явиться во сне[79].

Еще, чтобы вызвать суженого во сне, девушка, перед тем как пойти спать, посыпала кровать овсом, приговаривая: «Суженый-ряженый, приходи огород городить» или «Приходи овес жать»[80]. Увидеть суженого можно, спрятав под подушку первый кусок от ужина[81]; вариант в Поволжье: последний недоеденный кусок положить под подушку[82]. Или: под водой повернуть ключ в замке и призвать суженого прийти попросить напиться: он явится во сне[83] (в другом варианте девушка должна, перед тем как лечь в постель, съесть немного соли, говоря: «Суженый-ряженый, приди напои меня!»)[84]. Можно вдеть нитку в иголку, держа ее вниз ушком, воткнуть ее в рубашку и лечь спать: сон поведает о будущем замужестве[85]. Аналогичное гадание для парня: суровую нитку вдеть в новую, еще не использованную иголку, трижды прочитать заговор и воткнуть ее в одежду полюбившейся девушки около сердца[86].

Вещий сон о женихе можно увидеть, сняв пояс и положив его ночью под подушку (остаться без пояса могло считаться греховным; это, несомненно, понижало защищенность от нечистой силы)[87]; произносимый приговор — «Пояс, мой пояс, покажи жениха и [свадебный] поезд» — содержит игру слов (пояс — поезд)[88].

(Дальнейшее рассмотрение темы толкования снов см. в гл. 6.1.)

5.5. Гадание по звукам и услышанным словам. Это очень распространенный способ гадания, включающий как простое слушание, так и слушание в особых местах при особых обстоятельствах. Толкования услышанного, а также направления, откуда раздавался звук, обычно очевидны.

Если слушали на перекрестке (часто — приложив ухо к земле), звук колокольчика означал замужество, а большого колокола — смерть[89]. Вариант того же гадания известен в Поволжье (причем замужество предвещал звук колокольчика, услышанный в хмельнике)[90]. Д.К. Зеленин приводит подробное описание: поскольку нечистый не любит четных чисел, нечетное число девушек собирается по нечетным дням; они зажигают один конец лучины над левым плечом, а другой — над правым; снимают кресты и идут на перекресток, в центре его лучиной очерчивают круг, говоря «чур», по

очереди ложатся в круг и слушают: звук колокола или лай собаки предвещает замужество в этом году, крик ребенка означает, что девушка родит незамужней, заупокойное пение или стук топора предвещают смерть[91]. А. Балов пишет, что в лунные ночи девушки призывают ясный месяц показать им жениха; еще одно гадание заключается в том, чтобы крикнуть «ау»: громкое эхо означает, что нечистый пошлет девушке мужа[92]. При аналогичном гадании в Поволжье сначала пожилая женщина читала заклинание, а затем слушали: колокольчики означали замужество, скрип саней указывал сторону, откуда будет муж, лай собаки — сторону, куда девушка выйдет замуж, стук по дереву предвещал гроб и смерть[93].

Согласно еще одному поверью, сторону, откуда появится будущий муж, можно определить, слушая собачий лай[94]; А.Е. Бурцев приводит добавочную подробность: хриплый лай предвещает старого мужа, а звонкий — молодого[95]. Можно постучать ложкой по воротам со словами: «Гавкни, гавкни, собачка, где мой суженый!»[96]. В Белоруссии записан вариант, при котором парень должен испечь блин, положить его себе на голову и слушать на перекрестке собачий лай: его направление покажет, откуда будет невеста[97]. Если парню нравилось предсказание, он бросал блин в сторону лая, если нет — в противоположном направлении. Блин на голове мог быть и атрибутом гадания, при котором останавливали наудачу выбранного прохожего; блины характерны для русской кухни и используются в различных календарных праздниках, а также в обрядности, связанной со смертью и похоронами.

Если девушка с завязанными глазами станет у Иордани (прорубь для водоосвящения на Крещение), она узнает свое будущее по тому, что услышит (см. ниже об аналогичных поверьях, связанных с прорубью)[98]. Солому, которой устилали путь крестного хода к Иордани, следовало затем собрать и использовать как магический оберег для скота[99].

Ночью девушки слушали у ворот церковной ограды: маленький колокольчик означал замужество, глухой стук — могилу[100]. Если девушка слушала у гумна, дружный стук молотьбы предвещал замужество в большую семью, одиночный — брак с одиноким человеком[101].

Слушали и на конюшне: на Новгородчине девушки, сняв кресты и не перекрестясь, шли к конюшне; по одной они становились спиной к воротам и трижды стучали в них левой ногой, приговаривая: «Если замуж пойду, надень узду»; если лошади выбегали, звеня удилами, девушка в этом году выйдет замуж[102].

Если девушка слушала под окном, подслушанный разговор мог поведать ей о ее судьбе и о будущем муже[103]. Упоминание рубахи предвещало смерть, хомута — кражу лошади[104]; звуки ссоры — замужество в дурной дом, смех — в хороший[105]. Упоминание горы, воды, ходьбы и полета — к добру; дна, болота, сидения и лежания — не к добру[106].

5.6. Шершавое или гладкое. Это один из главных способов гадания, связанных с бинарностью (см. также ниже: чет и нечет, правый и левый). Девушки ночью просовывали руку в окошко овина: если никто не дотронется, останется в девках, если погладит голая рука — выйдет замуж за бедного[107], мохнатая — за богатого. А.А. Макаренко описывает подобное гадание в Енисейском крае; причем предполагалось, что к обнаженному телу прикасается дух — банник или гуменник; отмечается, что из-за шутников часто случались «трагикомические сцены»[108]. Он не указывает, что имеется в виду, но описание аналогичной практики С.В. Максимовым дает простор воображению: по его данным, во время этого гадания девушки становятся спиной к окну, задирая сзади подолы рубах на голову[109]. Тот же обычай бытовал у староверов Забайкалья[110]. М. Забылин, описывая народные обычаи XIX века и констатируя широкое распространение такого гадания, резко его осуждает и связывает его с распущенностью нравов и отсутствием должного родительского контроля[111]. Согласно более подробному описанию, девушки должны были пригласить духа погладить их обнаженные ягодицы[112]. Вариант, бытующий в Поволжье: обнаженные девушки садятся в овине на колосники; если почувствуют прикосновение шершавой руки — будут жить богато, если гладкой, голой — бедно[113]. Сходный, но менее захватывающий способ гадания — вытащить полено из поленницы: гладкое предвещает бедного (или красивого) мужа, суковатое — богатого (или уродливого)[114]. В Поволжье хорошее ровное полено означало хорошего молодого мужа, а кривое и суковатое — старого вдовца[115]. М. Забылин добавляет, что толстое полено предвещает сильного или полного мужа, с хорошей корой — богатого, без коры — бедного, кривое — урода или с физическими недостатками[116]. Аналогичное английское гадание во время рождественского поста (Advent) описано английским поэтом XVI века Барнаби Гуджем:

В эти дни молодые развеселые девицы,
Собирающиеся выйти замуж,
Пытаются узнать имена тех,
Кто станет их мужьями.
...
Они идут к поленнице
И вытаскивают каждая по полешке,
Кому какое попадет в руки.
Кому — ровное, гладкое, не суковатое,
Той наверняка достанется
Добрый муж.
А если кривое и все в сучьях —
Следует опасаться
Мужа — злого грубияна[117].

В Сибири среди староверов было распространено следующее гадание: рукав намочить в проруби; если он замерзнет без инея — муж окажется бедным, если покроется инеем — богатым[118]. Сходный способ, основанный на бинарности: если полотенце, вывешенное из окна, к утру будет влажным — это к замужеству, а если сухим — замуж не выйдешь[119].

5.7. Чет и нечет. О значении четных и нечетных чисел в магии и гадании говорится в нескольких разделах данной книги; здесь же речь пойдет только об их использовании в гаданиях о матримониальных перспективах. Примеры этого общеупотребительны. Четное число кольев в заборе, дров в поленнице предвещает замужество, нечетное — остаться в девках. Можно было, считая колья в заборе, повторять считалку: богатый, бедный, вдовец, холостец (ср. англ. жестянщик, портной и т.д.)[120]. В новгородском варианте девушка считала только те колья, которые могла обхватить руками: если таких было четное число, она выйдет замуж в этом году[121]. На Ярославщине девушка могла мерить маховыми саженями забор, приговаривая после каждой сажени: вдовец, молодец; на чем остановится, таков и будет жених[122]. Четное или нечетное число кольев в заборе могло также означать, сбудется ли чье-то желание[123]. В Поволжье отмечен способ, основанный на счете и кольев в заборе, и мешков и засек в амбаре (считали бревна в срубе)[124]. Еще один вид гадания по принципу «или — или»: если девушка, перекатываясь по заснеженному двору, окажется лицом к забору или воротам, она выйдет замуж[125].

5.8. Правый и левый. Левый вообще ассоциируется с чужим и злым. Ряд магических практик включает бросание чего-либо через левое плечо или попирание креста левой пятой. Примером является такое гадание: пойти в чулках в полночь к проруби (магический локус в магический час), а затем вернуться в постель: если в оставшиеся ночные часы нечистый утащит правый чулок, это к доброму мужу, если левый — к дурному[126] (см. также ниже «Магические локусы»).

5.9. Случайные встречи. Гадания такого рода разнообразны. Например, девушка выходит на улицу с непроглоченным куском от обеда во рту и спрашивает имя первого встречного — то же имя будет у ее мужа[127]. Аналогичная практика отмечена в Поволжье, но только во рту держат глоток святой воды[128].

Можно было также спросить имя у первого встречного, чтобы узнать имя будущего мужа[129]. Вариант: перед тем как выйти на улицу, гадальщица (гадальщик) кладет на голову первый блин, испеченный к празднику[130]. Можно запереть окно с приговором: «Суженый-ряженый, пройди под окошком». Если тот, кто пройдет мимо, засвистит, жить будешь весело, если нет — то скучно[131].

(О случайных встречах как предзнаменованиях вне связи с гаданиями о замужестве см. в гл. 5.2.1.)

5.10. Следы. Распространенные гадания предполагают толкования следов, оставленных на легко маркируемых поверхностях, например на рассыпанной золе или на снегу. Девушки могли рассыпать золу, приговаривая: «Суженый богатый, ступи сапогом, суженый бедный — лаптем». На следующий день они узнают, каков будет муж[132]. Вариант у сибирских староверов: рассыпать золу по снегу; если наутро тропа гладкая — муж будет добрым, если по ней разбросаны угли и головешки — кузнецом, в рытвинах — сердитым[133]. Девушки ночью ложились в снег: если наутро сохранится ровный отпечаток — муж будет красивый, если неровный — то сварливый[134].

5.11. Предсказания по животным. В данном случае предполагается поиск ответов на различные вопросы в зависимости от поведения животных в специально подстроенной ситуации. Несколько отличная практика толкования случайной встречи с животным или случайно увиденных действий животных как предзнаменований рассмотрена в гл. 5.2.2.

5.11.1. Куры. Существует множество гаданий с помощью кур, некоторые из них — древнего происхождения[135]. Как правило, птице, обычно петуху, предоставляется выбрать, что и как клевать: в основном какое зерно, иногда — в каком направлении, — и этот выбор толкуется как предсказание. В России было распространено множество местных вариантов этого способа. Девушки рассыпали по полу зерно: с чьего зерна петух с курицей начинают клевать, той и быть замужем[136]. То же значение придавалось гаданию, при котором по полу раскладывали принадлежавшие девушкам предметы[137]. Можно насыпать на пол в избе кучку зерна, рядом поместить блюдце с водой и комок глины: если курица (или петух) склюет зерно — и муж будет хороший, и жизнь в следующем году будет хорошая; если выпьет воду — бедный муж и жизнь бедная; а клюнет глину — к смерти[138]. Вариант: на пол кладут кольцо как символ брака, хлеб как символ богатства, уголь как символ бедности, мел как символ могилы (вместо глины в предыдущей версии: видимо, это зависит от состава почвы в конкретной местности) — что будет склевано первым, такова и судьба[139]. А.Н. Афанасьев приводит еще один вариант с хлебом, водой, золотыми, серебряными и медными кольцами (различные металлы соответствуют уровням благосостояния будущего мужа); причем оговаривается: если курица с кудахтаньем летает по комнате, у мужа будет дурной нрав. Тот же автор отмечает: курицу и петуха связывали и смотрели, кто перетянет, чтобы узнать, кто будет верховодить в доме[140]. В Поволжье крали у деревенского попа овес и рассыпали по полу, в него клали кольцо и смотрели, куда петух его откинет: считалось, что девушка, к которой кольцо окажется ближе, раньше других выйдет замуж[141]. Символика этих способов совершенно прозрачна. В Костромском крае птицу лапками кверху помещали в центре комнаты, трижды очерчивали круг против часовой стрелки, в середину круга клали по пригоршне овса, ржи, хлебных крошек и сережку: в каком направлении петух отшвырнет сережку, оттуда и явится суженый[142]. Другой способ: поставить рядом с петушком зеркало; если он станет в него смотреться, жених будет щеголь[143]. Комбинация описанных способов представлена на рис. на стр. 157; текст гласит: «Девушки, взяв зеркало, воду в чашку, ячменных круп и ставят все это на пол, куда пускают и кур. Естьли курица подойдет к зеркалу и поглядит в него, значит муж будет щеголь, естьли будет пить воду — предвещает мужа пьяного, а естьли будет клевать корм — жениха богатого. И в то время поют:

Каков-то суженой мой будет,
Богат ли, щеголь или злой,
Меня, девицу, упокоит,
Иль заест он век чужой».

Это один из способов гадания с помощью петуха (реже — кур), некоторые способы упоминались в иной связи. В.И. Даль в своем «Словаре» приводит гадание *куроклик* (по пению петуха); можно полагать, что это вариант слушания на перекрестке[144].

Распространенность матримониальных гаданий по курице (петуху) едва ли случайна, учитывая древнюю сексуальную символику этой птицы[145]. В русском, как и в других языках, слова *петух, кур* также означали пенис. А.Н. Афанасьев отмечает, что в России петуха обычно носили во время свадебной процессии, курица и петух были свадебным кушаньем[146]. Таким образом, учитывая, что вульву могли называть *курицей*, на словесном уровне осуществлялся символический коитус[147].

5.11.2. Лошади. О гаданиях, в которых роль вещих животных играли кони, см. в различных разделах данной главы и в гл. 5.2.2. Саксон Грамматик описывает такое гадание у древних славян[148]. Более современное народное гадание: завязать лошади глаза и усадить на нее девушку; если она пойдет за ворота, девушка выйдет замуж; предварительно лошадь заставляли трижды повернуться. В этом гадании могли участвовать и парни, желающие узнать, с какой стороны прибудет их суженая[149]. Еще одно гадание: заставить лошадь перешагнуть через оглоблю; если зацепит копытом, муж будет сердитый и замужняя жизнь несчастная, если перешагнет благополучно, все будет хорошо[150].

5.11.3. Коровы. Украинское гадание: девушка идет в хлев, и если первым увидит там быка — это к замужеству, если корову, то ей предстоит сидеть в девках[151].

5.11.4. Свиньи. По свиньям гадали преимущественно о жизни и смерти (см. ниже).

5.11.5. Другие животные. Различные гадания по собачьему лаю описывались выше. В Поволжье отмечено гадание с тараканом: таракана, взятого в соседском доме, клали под подушку, приговаривая: «Таракан, таракан, свези меня к тем воротам, где суженый

живет»; эти ворота затем привидятся во сне[152]. Тот же источник рекомендует поставить кутью на колодец: если ворон прилетит клевать ее, муж будет непутевый, если сорока — проворный[153].

5.12. Предсказания по растениям. Они очень разнообразны. Летнее гадание в Тверском крае: девушка ложилась ничком в поле и сплетала три пучка травы; если трава к утру расплетется, выйти замуж в этом году[154]. А. Балов описывает сходную практику на Ярославщине: в четверг перед Троицей девушки завивали венки из ветвей березы и перевязывали их лентами. На Троицу после службы шли проверить: если зелень свежая, переживешь этот год или выйдешь замуж; если венок увял — к могиле. Затем венки обламывали и пускали по реке: у какой девушки венок утонет первым, та первой и умрет[155]. В Белоруссии девушки бросали венки в костер на Ивана Купалу (летнее солнцестояние): сгоревший первым указывал, кому первой замуж идти[156].

В Тверском крае, собрав «двенадцать ивановских трав»[157], девушка молча возвращалась домой, клала травы под подушку, приговаривая, чтобы они показали ей во сне суженого[158].

М. Забылин приводит гадание на луковицах: каждая девушка примечает «свою»: у которой луковица прорастет первой, та первой в этом году выйдет замуж[159].

5.13. Бросание башмака. В.И. Даль приводит гадание: башмак бросают через ворота — куда носком ляжет, туда замуж идти[160]. Подробность добавляет М. Забылин: если башмак укажет назад во двор, гадальщица в этом году не выйдет замуж[161]. Как отмечает А. Балов, на Ярославщине известно новогоднее гадание: башмак перебрасывают через колодец[162]. Сибирский вариант: выбросить подушку из дверей и посмотреть, не упадет ли она в сани парня из другой деревни, — тогда гадальщица выйдет в ту деревню замуж[163]. Менее широко распространено бросание кочерги или свернутого клубком пояса. Вариант с поясом[164]: по тому, насколько он развернется, упав наземь, судили, как далеко живет суженый.

5.14. Другие предзнаменования. Под Новый год девушки мели под столом: хлебные крошки предвещали замужество. Запекали в хлеб иголку: уколовшая язык девушка выйдет замуж[165]. Закружившись, бросали ведро: куда оно полетит, туда и замуж идти[166]. По полу катали кольцо: если оно покатится к двери, то для девушки

это предвещало замужество, а для мужчины — отъезд[167]. Топор забивали в деревянный кол и вращали его, перечисляя имена девушек. На имени какой девушки он покачнется, той и идти замуж в этом году[168]. На перекрестке вертелись, пока не закружится голова, и примечали: в какую сторону головой упадешь — туда и замуж идти[169]. На святки смотрели: куда упадет звезда — оттуда и будет жених[170]. Пятясь, подходили к поленнице и вытаскивали полено: по числу сучков в нем узнавали, сколько будет детей в семье[171]. Иголки смазывали салом и пускали по воде: если они сходились вместе, это предвещало замужество; если тонули или расходились — дурной признак (при этом гадала не сама девушка, а женщина постарше или ворожея)[172]. Девушка дожидалась появления молодого месяца и кружилась на правой пятке, приговаривая: «Млад месяц, увивай около меня женихов, как я увиваюсь около тебя»[173]. Можно было поместить в горшок часть головного убора, кусок хлеба и кусок дерева и тащить что попадется, завязав глаза: если вынется головной убор — к замужеству, хлеб — остаться в девках, дерево — смерть и гроб[174]. Приговор на Покров (наиболее откровенный) содержал игру слов: девушка шла в церковь и, переступая порог, говорила: «Мать Пресвятая Богородица! Покрой землю снежком, а меня женишком»[175].

6. Народные гадания на разные темы

6.1. О жизни и смерти. Некоторые вышеописанные способы гадания о женихе, особенно литье воска и свинца, использовались и для предсказания продолжительности жизни. На Новгородчине и в Вятском крае отмечен обычай на каждого члена семьи выносить на мороз ложку с водой: если вода застыла ямкой, то тот, чья ложка, в этом году умрет; если бугорком — долгая жизнь[176].

Еще одно новгородское гадание: пойти в чулан, где висит заколотый боров, очертить круг, стать в него и просить борова предсказать судьбу. Д.К. Зеленин рассказывает о старухе, гадавшей таким образом. Она, услышав голос животного, вместо того чтобы сказать «аминь», убежала; поэтому за ней последовала белая фигура, схватила горшок, который был надет на голову старухи как оберег, разбила его на куски и с громким хохотом провалилась сквозь землю[177]. Предсказания по свиньям известны также среди шведскоговорящего населения Финляндии[178].

6.2. Обнаружение вора. А.А. Левенстим упоминает гадание, когда ворожея водит ножом по Псалтыри. Если она назовет имя вора, тот должен поклясться в своей невиновности перед иконой св. Иоанна Воина[179]. В России, как и в других частях Европы, были популярны гадания на решете, ключе и Библии[180]. Лучшим гаданием на решете считалось такое: сначала сеют решетом снег, затем вытряхивают его при лунном свете; после этого решето удерживают в равновесии на указательном пальце, перечисляя имена возможных воров: при чьем имени решето повернулось, тот и вор. Такое гадание совершает только замужняя женщина. При другом способе гадания сверху решета привязывали ножницы и приглашали двух свидетелей, которые держали концы ножниц на своих средних пальцах, в то время как ворожея задавала вопросы (например, «Светловолосый украл?»). Еще одно гадание с решетом: положить на стол хлеб, а на него икону и держать решето или ножницы: они качнутся к подозреваемому или от него в зависимости от его виновности или невиновности[181]. Если решето повернется, подозреваемый виновен[182]. Вариант этого способа: многочисленные иконы Божьей Матери призываются подать знак при перечислении имен подозреваемых в воровстве[183]. М. Гатри упоминает гадание, при котором решето вращали на вилке: оно должно было указать на вора или на человека, произносящего его имя[184].

Сходный способ гадания: в книгу вкладывали ключ так, чтобы головка (кольцо) торчала наружу, и книгу крепко завязывали; привязывали веревку к торчащему концу ключа и за нее подвешивали книгу к потолку; затем называли имена и смотрели, когда книга качнется. Таким же образом можно узнать о женихе или о том, кто из девушек выйдет замуж в этом году (см., кроме того, гл. 11.3-4: гадание на Псалтыри и Библии)[185]. Вора можно обнаружить, запустив черную курицу, вымазанную сажей, в темную комнату: только виновный останется неиспачканным[186]. Другой способ: написать на клочках бумаги имена подозреваемых и бросить их в чашу с водой. Записка с именем вора выплеснется. Так гадали *водогадательницы,* приобретавшие свои тайные знания у *колдунов* или знахарей[187]. В 1843 году был записан вариант гадания в случае домашней кражи: приглашенная *ворожея* делала шарики из хлеба по числу присутствующих и по одному бросала их в кувшин с водой, называя имя и приговаривая: если имярек виновен, шарик опустится на дно так же, как его душа будет низвергнута в ад[188].

6.3. Определение пола неродившегося ребенка. В дополнение к огромному числу способов, известных в мире, в России можно найти немногочисленные местные варианты. Беременная женщина давала ручному медведю хлеб, мед и водку: если зверь заревет — родится девочка, замычит — мальчик[189]. Аналогичный способ (причем на рождение мальчика указывало молчание медведя) имеется в составе рукописного сборника XVIII века с перечнем запретных игр, развлечений, суеверий и предзнаменований, за которые полагалось церковное наказание[190]. Ассоциация медведь — беременность, возможно, связана с тем, что во многих районах России и Белоруссии медведи упоминаются в свадебной обрядности — вплоть до того, что жениха и невесту называли медведем и медведицей[191]. В России медведи участвовали в народных увеселениях (вплоть до 1930-х годов), сезонных праздниках и магических практиках (помимо предсказания пола ребенка) — они излечивали болезни. Если медведя водили вокруг дома, дом считался защищенным от пожара; если человек позволит медведю переступить через себя, это принесет удачу; к удаче также медвежий помет в амбаре; медвежьи головы и когти были обычными амулетами (см. гл. 8, с. 375, примеч. 209). В XVI—XVII веках вождение медведей неоднократно осуждалось[192].

Если гадание с медведем слишком пугало, будущая мать могла предпочесть менее опасный способ: разбить оплодотворенное яйцо до того, как проклюнется цыпленок; какого пола цыпленок, того пола будет и ребенок[193]. Другое славянское гадание — по салу на туше борова, заколотого на Рождество: если оно жесткое, будет мальчик, мягкое — девочка[194].

Есть способ, при котором используется символика других видов сексуальной магии: гадающая должна постирать испачканную менструальной кровью одежду, слить воду в яму около дома и накрыть яму горшком. Через три месяца заглядывали под горшок: если там находили цветок — будет ребенок; голубой цветок означал мальчика[195].

Считалось также, что мужской эмбрион начинает шевелиться раньше, чем женский. Если женщине снится фонтан или водный источник, она родит девочку; если нож или топор, то мальчика; а если камень, падающий с обода, то будет мальчик, но проживет недолго[196].

Грань, разделяющая предсказание и предписание, очень тонкая. Топор фигурирует в магических действиях, предпринятых (не-

удачно) Президентом России Б.Н. Ельциным по совету «знатоков в этих вопросах», чтобы его жена родила мальчика[197]. Ему посоветовали положить под подушку топор и мужскую кепку (видимо, во время соития, хотя этот момент деликатно не уточняется)[198]. Другое поверье (на грани между предсказанием и предписанием): если муж всходит на жену слева, родится девочка, а если справа — то мальчик; это соотносится с представлениями о правом-левом / благоприятном-неблагоприятном, при том что в России, как и в большинстве традиционных обществ, из экономических соображений предпочтение отдавали мальчику. Юлий Даниэль высмеивает русские поверья этого рода и одновременно советскую бюрократию в своей книге «Человек из МИНАПа» (1961). В ней фигурирует политически корректная магия: молодой человек оказывается наделенным способностью обеспечивать женам *номенклатуры* детей желаемого пола — в момент оргазма нужно было думать либо о Карле Марксе, либо о Кларе Цеткин, в зависимости от желаемого пола ребенка.

6.4. Гадание на кофейной гуще и на бобах[199]. В начале XIX века статс-секретарь императора Александра I грек (получивший образование в Италии) граф И. Каподистриа обращался к девяностопятилетней гадалке-финке, которая гадала о его судьбе на картах и на кофейной гуще[200]. И.П. Сахаров отмечает, что гадание на кофейной гуще было распространено не в сельской местности, а в городах, и многие не решались прибегать к нему, так как считалось, что эти предсказания всегда сбываются[201]. В любом случае, кофе был доступен русским крестьянам еще менее, чем в наши дни. Гадание на кофе, очевидно, было женским занятием: В.И. Даль в своем «Словаре» упоминает только *кофейницу* (слово, которое не может быть приложено к мужчине)[202], другой известный термин — *чашкогадательница* — тоже зафиксирован только в форме женского рода[203]. Сахаров пишет, что обычно это были женщины в летах, говорливые, часто пьяные. Одна такая гадалка, как и вообще практика гадания на кофейной гуще, высмеивается в комической опере «Кофейница» русского баснописца И.А. Крылова (1783, опубликована в 1869 году). Вообще эта тема была популярна: существуют еще по крайней мере две комические оперы, в которых это народное гадание является частью сюжета: «Мельник — колдун, обманщик и сват» (либретто А.А. Аблесимова, 1779) и анонимная «Колдун, ворожея и сваха» (опубликована в 1791 году)[204].

На кофейной гуще гадали и гадают так: чашку с кофейной гущей накрывают блюдцем и встряхивают, чтобы гуща растеклась. Затем блюдце снимают, чашку отставляют, а в блюдце наливают воды. Чашку донцем кверху трижды опускают в воду, произнося: «Верность, дружба и согласие». Затем чашку поднимают и гадают по форме, которую приняла гуща. Очертание человека означает свидание, если клиент — влюбленный, и пропажу навечно, если клиент ищет утраченное имущество. Здания предвещают счастье богатым клиентам, несчастье — бедным и неожиданное обогащение — щедрым. Очертания земель и растений предсказывают неудачу, тоску, раздоры, разрыв любовных связей; очертания животных — опасность от злых людей, несчастливую дорогу, письмо с дурными новостями, опасность для любимых.

По крайней мере с XVII века известно распространенное гадание на бобах (*разводить* или *ворожить бобами*). Показания против двух обвиняемых в государственных преступлениях (оба мужчины) на процессах 1650 и 1680 годов включали упоминания о гадании на бобах[205]. И в следующем столетии, в 1770 году, показания против обвиняемого-крестьянина, опять по делу о государственном преступлении, содержали утверждение, что он практиковал гадание на бобах[206]. Однако к XVIII веку этим обычно занимались женщины. Маловероятно, что описанный способ происходит из России — он имеет слишком много сходства с геомантией, но путь и время его проникновения сюда неизвестны[207]. У него, видимо, нет эквивалента в Англии, хотя бобы и горох служат здесь атрибутами других гаданий.

Для гадания брали 41 боб и довольно сложным образом раскладывали (*разводили*), отсчитывая по четыре штуки, в три ряда по три кучки в каждом. Средняя кучка в первом ряду называется «голова», она дает предсказания об уме или характере; третья кучка называется «рука» и указывает на богатство и собственность. Средняя кучка во втором ряду называется «сердце» и указывает на чувства и любовь. Третья кучка в третьем ряду — «нога в походе» — указывает на путешествия, письма и т.д. Раскладывая бобы, гадальщик должен произносить в уме слова «желаю, надеюсь, исполнится». Ответы на задаваемые вопросы будут благоприятными, если бобов в кучке нечетное количество, и неблагоприятными — если четное. И.П. Сахаров отмечает, что гадалки на бобах предсказывают удивительно единодушно[208].

Наставления в этом виде гадания, как и в гадании на кофейной гуще, сейчас вновь доступны в России: в 1989 году в Москве пе-

реиздан «Сонник», впервые опубликованный в 1896 году[209]. По типу это гадание очень близко геомантии и бросанию костей (см. гл. 11.10 и 11.12); очень похожее гадание с 43 бобами известно в Иране[210].

---

[1] В.Я. Пропп в своем труде (*Пропп.* Русские аграрные праздники. С. 107) отметил, что систематизация народных гаданий очень трудна, и предположил, возможно, под давлением идеологических причин, что они должны рассматриваться скорее как развлечения, нежели как обряд. В. Смирнов (*Смирнов.* Народные гадания) насчитывает 566 способов гаданий. Практически полную библиографию можно найти в соответствующих разделах издания «Русский фольклор: Библиографический указатель». Небезынтересно, что верования и практики шведов Финляндии (см. их краткий обзор в: *Wikman.* Popular Divination) имеют близкие соответствия в России.

[2] *Иванова.* Гадания на зимние святки. С. 4.

[3] Лучший комментарий к этому отрывку дал Ю.М. Лотман (*Лотман.* Роман А.С. Пушкина «Евгений Онегин». С. 260—265); об отдельных практиках см. в соответствующих главах настоящей книги. Более подробное обсуждение темы народных гаданий в поэзии А.С. Пушкина и В.А. Жуковского см. в: *Ryan, Wigzell.* Gullible Girls and Dreadful Dreams; отдельные аспекты рассмотрены также в: *Wigzell.* Reading Russian Fortunes.

[4] Цит. по: *Жуковский.* Стихотворения. Л., 1956. С. 292 (*Примеч. пер.*).

[5] См. гл. 6, примеч. 87.

[6] *Макаренко.* Сибирский народный календарь. С. 41—46.

[7] В Поволжье гадали в каждый день *святок*, но предпочитали канун Рождества, Нового года и Крещения: *Шаповалова, Лаврентьева.* Традиционные обряды. С. 11. Авторы отмечают, что это единственный вид гадания, сохранившийся в регионе.

[8] Современное исследование этой практики и ее символики: *Круглов.* Русские обрядовые песни. С. 52—62 (записи песен на с. 187—189). Это еще один вид гадания, упомянутый А.С. Пушкиным в «Евгении Онегине». Десять песен, исполнявшихся с этой целью в Енисейском крае в Сибири, приводит А. Макаренко (*Макаренко.*Сибирский народный календарь. С. 42—45; здесь же описаны различные гадания и народные верования, связанные с этим периодом). Сибирские песни содержатся также в антологии «Календарно-обрядовая поэзия сибиряков» (С. 108—133). Песни, исполнявшиеся в Калужской губернии, записаны Е.Н. Елеонской (*Елеонская.* Сказка, заговор и колдовство. С. 188—190).

[9] *Елеонская.* Гадание под Новый год в Козельском уезде. С. 74.

[10] *Круглов.* Русские обрядовые песни. С. 189.

[11] *Миненок.* Подблюдные гадания. С. 242.

[12] См.: *Abbott.* Macedonian Folklore. P. 53—57. Это греческое гадание практиковали и девушки, и молодые люди; в румынской версии его атрибутами

были также символические замки и ключи. См.: *Beza*. Paganism in Rumanian Folklore. P. 55—59.

[13] *Guthrie*. Noctes Rossicae. F. 99 v-100.

[14] Озабоченность тем, откуда появится возлюбленный или муж и куда девушка будет выдана замуж, характерна не только для России. Английские варианты см. в: *Opie, Tatem*. Dictionary of Superstitions. (s.v. *Ladybird).*

[15] М.И. Иванов отмечает, что все гадания на летний солнцеворот, сохранившиеся в данном регионе, связаны с будущим мужем.

[16] *Бернштам*. Девушка-невеста. С. 63. Эта практика зафиксирована на Русском Севере, в Поморье. Представление о метле как помехе браку отразилось также в поверье, что, если переступить через метлу, роды будут трудными.

[17] *Даль*. Пословицы. Т. 4. С. 16—18.

[18] *Балов*. Очерк Пошехонья. С. 69.

[19] *Зеленин*. Из быта и поэзии крестьян.

[20] *Зимин*. Ковернинский край.

[21] *Смирнов*. Народные гадания.

[22] *Ефименко*. Материалы по этнографии.

[23] *Иванов*. Народные обычаи, поверья и гадания.

[24] *Шаповалова, Лаврентьева*. Традиционные обряды. С. 10—25. Приводится обширный перечень гадательных практик, записанных в 1960-е годы. Авторы утверждают, что гадания о брачных перспективах — единственные сохранившиеся в данном регионе.

[25] *Макаренко*. Сибирский народный календарь.

[26] Мифологические рассказы. С. 313—314.

[27] *Сумцов*. Культурные переживания. С. 78.

[28] *Минько*. Суеверия; *Он же*. Знахарство. Данные работы касаются преимущественно Белоруссии и имеют определенную полемическую направленность против религии и суеверий, намеренной пропагандой которых якобы занимаются «правящие круги» Запада.

[29] *Даль*. Пословицы. Т. 4. С. 16—18.

[30] См. примеры в: *Wigzell*. Reading Russian Fortunes. P. 51—53.

[31] *Parkinson*. Tour. P. 75.

[32] *Сахаров*. Сказания русского народа. С. 120—121.

[33] *Зимин*. Ковернинский край. С. 30.

[34] *Балов*. Очерк Пошехонья. С. 69—70. См. также: *Ефименко*. Материалы по этнографии. С. 168.

[35] *Pushkin*. Eugene Onegin. Vol. 2. P. 496. (Об этом см.: *Забылин*. Русский народ. С. 19. — *Примеч. пер.*)

[36] Дж.Дж. Фрейзер отмечает, что этот вид гадания известен также в Литве, Швеции, Шотландии, Ирландии и Испании: *Frazer*. Folklore in the Old Testament. Vol. 2. P. 433. Вариант с яйцом известен в Испании: *Frazer*. Golden Bough. Vol. 10. P. 208. Греческие аналогии см.: *Abbott*. Macedonian Folklore. P. 51—52. О шведском населении Финляндии см.: *Wikman*. Popular Divination. P. 179. Английские аналогии см.: *Wright, Liones*. British Calendar Customs. Vol. 2. P. 44; *Opie, Tatem*. Dictionary of Superstitions (s.v. *eggs, lead*). В «Молоте ведьм» (*Kramer,*

Sprenger. Malleus maleficarum. P. 87) эти действия упомянуты как допустимые (по каноническому праву), но осуждаемые.

[37] *Смирнов*. Народные гадания. С. 47. Гадание по тени, отброшенной восковой формой, упомянуто Л.Н. Толстым в «Войне и мире» (т. 2, ч. 4, гл. 11).

[38] *Ефименко*. Материалы по этнографии. С. 169. По Ярославскому краю см.: *Балов*. Очерк Пошехонья. С. 69.

[39] *Балов*. Очерк Пошехонья. С. 75.

[40] *Афанасьев*. Поэтические воззрения. Т. 2. С. 458. О такой же практике в Кентукки см.: *Thomas, Thomas*. Kentucky Superstitions. № 415.

[41] Русские народные праздники и обряды. С. 9.

[42] *Даль*. Толковый словарь (см. *зеркало*).

[43] Мифологические рассказы. С. 320.

[44] *Болонев*. Народный календарь семейских Забайкалья. С. 59.

[45] *Балов*. Очерк Пошехонья. С. 76. Такая же практика отмечена в Поволжье: *Шаповалова, Лаврентьева*. Традиционные обряды. С. 22. № 86.

[46] *Бернштам*. Девушка-невеста. С. 63.

[47] *Громыко*. Памятное. С.22—23. А.А. Громыко — после Второй мировой войны известный советский дипломат, министр иностранных дел и заместитель премьер-министра.

[48] *Сахаров*. Сказания русского народа. С. 121—122.

[49] *Бурцев*. Обзор. С. 4.

[50] *Новичкова*. Русский демонологический словарь (см. *безымень*).

[51] *Виноградова, Толстая*. Ритуальные приглашения.

[52] Считалось, как показывают многочисленные примеры, что пояса, кресты и пуговицы защищают от злых духов и поэтому должны служить помехой гаданиям с участием этих духов. О необходимости распустить волосы и разуться для проведения магического сеанса см.: *Frazer*. Golden Bough. Vol 3. P. 311. В русской и южнославянской иконографии распущенные волосы служили также символом распущенности (см.: *Levin*. Sex and Society. P. 46—51). О магическом значении пояса и полотенца в России см.: *Лебедева*. Значение пояса. О церковном наказании не носящим пояс см.: *Смирнов*. Материалы. С. 88.

[53] *Зимин*. Ковернинский край. С. 30.

[54] *Забылин*. Русский народ. С. 23; *Бурцев*. Обзор. С. 9. В. Смирнов (*Смирнов*. Народные гадания. № 339) добавляет, что, если петух не закукарекает во время визита суженого, девушка может быть замучена до смерти.

[55] *Ефименко*. Материалы по этнографии. С. 169. Ритуальное обнажение, по крайней мере частичное, при гадании широко распространено. О македонском обычае см.: *Abbott*. Macedonian Folklore. P. 50; о финском: *Wikman*. Popular Divination. P. 174—175, 177. Аналогичная английская практика могла включать также съедение яблока, см.: *Opie, Tatem*. Dictionary of Superstitions (s.v. *mirror*).

[56] *Зеленин*. Из быта и поэзии. С. 8.

[57] *Ralston*. Songs of the Russian People. P. 196—197. См. также: *Балов*. Очерк Пошехонья. С. 75—76.

[58] *Минько*. Суеверия. С. 56.

[59] *Шаповалова, Лаврентьева*. Традиционные обряды. С. 25. № 140. Ср. также русское выражение «как в воду глядел» (т.е. «как будто предвидел»). Об

аналогичной финской практике см.: *Wikman*. Popular Divination. P. 177; о почти таких же гаданиях с зеркалом в Америке (штат Кентукки) см.: *Thomas, Thomas*. Kentucky Superstitions. № 379, 380 (Hallowe'en), 418—421, 425 (May Day), 433.

[60] *Ralston*. Songs of the Russian People. P. 196—197; *Забылин*. Русский народ. С. 26. Сходная практика описана О. Баловым (*Балов*. Очерк Пошехонья. С. 77); известна она шведам Финляндии (*Wikman*. Popular Divination. P. 175) и в Америке (*Thomas, Thomas*. Kentucky Superstitions. № 563).

[61] *Чулков*. Абевега. С. 199. См. также: *Забылин*. Русский народ. С. 265—266.

[62] *Abbott*. Macedonian Folklore. P. 50—51.

[63] Описано Робертом Бернсом в замечании к поэме «Hallow E'en»: *Burnes*. Poems, chiefly in the Scottish Dialect. 1787.

[64] См.: *Opie, Tatem*. Dictionary of Superstitions (s.v. *mirror: divination: to see future spouse*). И английский, и шотландский варианты предполагают, что девушка расчесывает волосы; видимо, для магического сеанса тоже требовалось, чтобы волосы были распущены.

[65] Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (s.v. *Spiegel*).

[66] *Hullkrantz*. Divinationsformer: en klassifikation. См. также: *Wikman*. Popular Divination. P. 174.

[67] Русский школьный фольклор. С. 13.

[68] Там же. С. 15 — 36.

[69] *Даль*. Пословицы. Т. 4. С. 16—18.

[70] *Зеленин*. Из быта и поэзии. С. 8.

[71] *Шаповалова, Лаврентьева*. Традиционные обряды. С. 19. № 53.

[72] *Балов*. Очерк Пошехонья. С. 73.

[73] *Макаренко*. Сибирский народный календарь. С. 45—46.

[74] *Смирнов*. Народные гадания. С. 29. См. об аналогичных практиках в Костромском крае и Поволжье: *Зимин*. Ковернинский край. С. 30; *Шаповалова, Лаврентьева*. Традиционные обряды. С. 19. № 57, 90.

[75] *Афанасьев*. Поэтические воззрения. Т. 1. С. 459.

[76] *Даль*. Пословицы. Т. 4. С. 16—18. Гадания с игральными картами и ножницами применительно к Костромскому краю упомянуты В. Смирновым (*Смирнов*. Народные гадания. С. 59—60).

[77] *Шаповалова, Лаврентьева*. Традиционные обряды. С. 24. № 125.

[78] *Зеленин*. Из быта и поэзии. С. 8. Как отмечает Д.К. Зеленин, его информант не сказал, что должно произойти дальше, и предположил, что будущий жених или невеста явятся во сне. Практика ложиться спать с предметами одежды под подушкой, чтобы вызвать во сне определенный образ, известна также в Финляндии: *Wikman*. Popular Divination. P. 176.

[79] См. описания этого же гадания в: *Балов*. Очерк Пошехонья. С. 77—78; *Шаповалова, Лаврентьева*. Традиционные обряды. С. 16.

[80] *Смирнов*. Народные гадания. № 262; *Балов*. Очерк Пошехонья. С. 78.

[81] *Даль*. Пословицы. Т. 4. С. 16—18.

[82] *Шаповалова, Лаврентьева*. Традиционные обряды. С. 17.

[83] *Даль*. Пословицы. Т. 4. С. 16—18.

[84] *Забылин*. Русский народ. С. 28.

[85] *Даль*. Пословицы. Т. 4. С. 16—18.

[86] *Майков*. Великорусские заклинания. № 28.

[87] Как следует из материалов XV—XVI веков, священнослужителям запрещалось спать, сняв пояс, под угрозой наложения десятидневного поста: *Смирнов*. Материалы. С. 88.

[88] *Смирнов*. Народные гадания. С. 32.

[89] *Даль*. Пословицы. Т. 4. С. 16—18. См. также: *Ефименко*. Материалы по этнографии. С. 169; *Балов*. Очерк Пошехонья. С. 70.

[90] *Шаповалова, Лаврентьева*. Традиционные обряды. С. 16. № 25.

[91] *Зеленин*. Из быта и поэзии. С. 7.

[92] *Балов*. Очерк Пошехонья. С. 71.

[93] *Шаповалова, Лаврентьева*. Традиционные обряды. С. 19—20. № 61. Об этой практике среди шведскоговорящего населения Финляндии см.: *Wikman*. Popular Divination. P. 174. О почти универсальном магическом значении, которое придавалось перекресткам, см. последнюю работу: *Puhvel*. The Crossroads in Folklore and Myth. К сожалению, здесь содержится только одна ссылка на русскую практику: вбить ясеневый кол на перекрестке, чтобы избавиться от чумы. (В литературе описана аналогичная практика с осиновым колом.) Несомненно, это вариант средства избавления от лихорадки, применяемого в Суффолке: «пригвоздить» ее на перекрестке, где она «передастся» следующему прохожему (см.: *Frazer*. Golden Bough. Vol. 9. P. 68). В «Энциклопедии религии и этики» (*ERE*. Vol. 4. Cols. 330b—331a) утверждается, что захоронение на перекрестке — это славянский обычай, что перекрестки повсеместно считаются обиталищем злых духов и, следовательно, опасными или несчастливыми местами. Цитируется «Clavicula Salomonis» о том, что для магических действий необходимо тайное, удаленное, пустынное и необитаемое место, лучше всего — перекресток дорог; приведены примеры слушания на перекрестке в полночь для предсказания судьбы в будущем году и особенно брачных перспектив (Col. 334a).

[94] *Даль*. Пословицы. Т. 4. С. 16—18. Зафиксировано также А. Баловым (*Балов*. Очерк Пошехонья. С. 70) и среди шведов Финляндии (*Wikman*. Popular Divination. P. 178).

[95] *Бурцев*. Обзор. С. 7.

[96] *Даль*. Толковый словарь (см. *собака*). *Забылин*. Русский народ. С. 18 (приводится следующий приговор: «Залай, залай, собаченька! Залай, серый волчок! Где залает собаченька, там живет мой суженый!»).

[97] *Никифоровский*. Простонародные приметы и поверья. С. 51; *Минько*. Суеверия. С. 48.

[98] *Даль*. Пословицы. Т. 4. С. 16—18.

[99] *Макаренко*. Сибирский народный календарь. С. 51.

[100] *Даль*. Пословицы. Т. 4. С. 16—18. См. также: *Ефименко*. Материалы по этнографии. С. 169; *Бурцев*. Обзор. С. 10; *Балов*. Очерк Пошехонья. С. 70 (предсказание судьбы по услышанному фрагменту литургии).

[101] *Даль*. Пословицы. Т. 4. С. 16—18.

[102] *Зеленин*. Из быта и поэзии крестьян. С. 7.

[103] *Даль.* Пословицы. Т. 4. С. 16—18. См. также: *Ralston.* Songs of the Russian People. P. 196—197; *Ефименко.* Материалы по этнографии. С. 169; *Бурцев.* Обзор. С. 5; *Зимин.* Ковернинский край. С. 31; *Зеленин.* Из быта и поэзии крестьян. С. 7—8.

[104] *Балов.* Очерк Пошехонья. С. 70.

[105] *Шаповалова, Лаврентьева.* Традиционные обряды. С. 17.

[106] *Никифоровский.* Простонародные приметы и поверья. С. 52. № 331.

[107] *Даль.* Пословицы. Т. 4. С. 16—18.

[108] *Макаренко.* Сибирский народный календарь. С. 46.

[109] *Максимов.* Нечистая сила. С. 60.

[110] *Болонев.* Народный календарь семейских Забайкалья. С. 60.

[111] *Забылин.* Русский народ. С. 27.

[112] Энциклопедия обрядов и обычаев. С. 28. Этот пример может быть отнесен к известному у славян ритуальному использованию женщинами обсценной лексики при определенных обрядах магии плодородия.

[113] *Шаповалова, Лаврентьева.* Традиционные обряды. С. 16. № 23.

[114] *Даль.* Пословицы. Т. 4. С. 16—18. Ср.: *Балов.* Очерк Пошехонья. С. 72; *Ефименко.* Материалы по этнографии. С. 170.

[115] *Шаповалова, Лаврентьева.* Традиционные обряды. С. 24. № 151.

[116] *Забылин.* Русский народ. С. 26.

[117] *Hone.* The Every-Day Book. Vol. 1. Col. 1552.

[118] *Болонев.* Народный календарь семейских Забайкалья. С. 58.

[119] *Забылин.* Русский народ. С. 26.

[120] *Даль.* Пословицы. Т. 4. С. 16—18.

[121] *Зеленин.* Из быта и поэзии крестьян. С. 9.

[122] *Балов.* Очерк Пошехонья. С. 72; *Минько.* Суеверия. С. 48.

[123] Русские народные праздники и обряды. С. 15.

[124] *Шаповалова, Лаврентьева.* Традиционные обряды. С. 16. № 26, 46.

[125] *Зимин.* Ковернинский край. С. 29.

[126] *Ефименко.* Материалы по этнографии. С. 169.

[127] *Бурцев.* Обзор. С. 5. Такой же обычай зафиксирован на Азорских островах: *Frazer.* Golden Bough. Vol. 10. P. 209. Об очень похожих британских верованиях см.: *Opie, Tatem.* Dictionary of Superstitions (s.v. *first-foot*).

[128] *Шаповалова, Лаврентьева.* Традиционные обряды. С. 23. № 113.

[129] *Ralston.* Songs of the Russian People. P. 196—197; *Pushkin.* Eugene Onegin — см. выше сн. 35.

[130] *Балов.* Очерк Пошехонья. С. 74. М.Е. Забылин зафиксировал бытование этого обычая на Ярославщине (*Забылин.* Русский народ. С. 16).

[131] *Бурцев.* Обзор. С. 10.

[132] *Даль.* Пословицы. Т. 4. С. 16—18. О сходных британских верованиях см.: *Opie, Tatem.* Dictionary of Superstitions (s.v. *ashes*).

[133] *Болонев.* Народный календарь семейских Забайкалья. С. 58.

[134] *Балов.* Очерк Пошехонья. С. 70; *Болонев.* Народный календарь семейских Забайкалья. С. 59.

[135] *Opie, Tatem.* Dictionary of Superstitions (s.v. *cock crows*) — здесь приведены английские и ирландские примеры, а также примеры из Петрония Арбитра (I век) и св. Иоанна Златоуста (IV век).

[136] *Даль.* Пословицы. Т. 4. С. 16—18. См. американский вариант: *Thomas, Thomas.* Kentucky Superstitions. № 295, а также: *Зеленин.* Из быта и поэзии крестьян. С. 9; *Ефименко.* Материалы по этнографии. С. 169. А.Н. Афанасьев (*Афанасьев.* Поэтические воззрения. Т. 1. С. 467) приводит вариант, в котором участвуют вместе девушки и парни.

[137] *Бурцев.* Обзор. С. 16.

[138] *Круглов.* Русские обрядовые песни. С. 56—57.

[139] *Смирнов.* Народные гадания. № 25—26.

[140] *Афанасьев.* Поэтические воззрения. Т. 1. С. 467. Зафиксировано также М.Е. Забылиным для Сибири (*Забылин.* Русский народ. С. 17.)

[141] *Шаповалова, Лаврентьева.* Традиционные обряды. С. 20—21. № 70.

[142] *Зимин.* Ковернинский край. С. 75.

[143] *Даль.* Пословицы. Т. 4. С. 16—18.

[144] *Даль.* Толковый словарь (см. *кур).*

[145] О модификациях этих представлений в Средневековье см.: *Jones.* Folklore Motifs in Late Medieval Art. P. 192—195.

[146] *Афанасьев.* Поэтические воззрения. Т. 1. С. 467.

[147] См.: *Успенский.* Филологические разыскания. С. 153.

[148] *Saxo Grammaticus.* Gesta Danorum. XIV. P. 567.

[149] *Даль.* Пословицы. Т. 4. С. 16—18; применительно к Костромскому и Ярославскому краям записано М.Е. Забылиным (*Забылин.* Русский народ. С. 18).

[150] *Шаповалова, Лаврентьева.* Традиционные обряды. С. 21. № 75; Мифологические рассказы. С. 320; *Макаренко.* Сибирский народный календарь. С. 46. См. также: *Забылин.* Русский народ. С. 17; *Сумцов.* Культурные переживания. С. 78 (описание такой же практики на Украине).

[151] *Сумцов.* Культурные переживания. С. 78.

[152] *Шаповалова, Лаврентьева.* Традиционные обряды. С. 18. № 52; в № 114, 143 приводится дополнительная подробность: таракана надо сначала посадить в коробочку.

[153] Там же. С. 24. № 122.

[154] *Иванов.* Народные обычаи, поверья и гадания. С. 16.

[155] *Балов.* Очерк Пошехонья. С. 78—79; этот обычай распространен во многих областях России.

[156] *Минько.* Суеверия. С. 71.

[157] Подробнее см. гл. 15. Набор трав варьируют по регионам; многие из них с описанием приписываемых свойств перечислены в гл. 8.

[158] *Иванов.* Народные обычаи, поверья и гадания.

[159] *Забылин.* Русский народ. С. 19.

[160] *Даль.* Пословицы. Т. 4. С. 16—18; аналогичная сибирская практика упомянута в: Мифологические рассказы. С. 320.

[161] *Забылин.* Русский народ. С. 18.

[162] *Балов.* Очерк Пошехонья. Этот же обычай отмечен среди шведов Финляндии: *Wikman.* Popular Divination. P. 178; аналогичные гадания с бросанием башмака известны в Англии и Шотландии: *Opie, Tatem.* Dictionary of Superstitions (s.v. *shoes, old*)

[163] *Макаренко.* Сибирский народный календарь. С. 43.

[164] Русские народные праздники и обряды. С. 19.

[165] *Даль.* Пословицы. Т. 4. С. 16—18.

[166] *Шаповалова, Лаврентьева.* Традиционные обряды. С. 17—18. № 38.

[167] *Забылин.* Русский народ. С. 14.

[168] Там же. С. 18. М.Е. Забылин правильно отмечает, что гадание с топором — древний способ обнаружения виновного. Аналогичные методы обнаружения вора приведены ниже.

[169] *Шаповалова, Лаврентьева.* Традиционные обряды. С. 18. № 44.

[170] *Даль.* Пословицы. Т. 4. С. 16—18.

[171] *Шаповалова, Лаврентьева.* Традиционные обряды. С. 23. № 108.

[172] *Сахаров.* Сказания русского народа. С. 127.

[173] *Майков.* Великорусские заклинания. № 34 (Вятский край).

[174] *Забылин.* Русский народ. С. 19.

[175] *Майков.* Великорусские заклинания. № 37 (Вятский край). Еще одно упоминание: *Болонев.* Народный календарь семейских Забайкалья. С. 102—103; другие заговоры могли содержать ту же игру слов.

[176] *Зеленин.* Из быта и поэзии крестьян. С. 9.

[177] Там же. С. 7. Громкий смех повсеместно приписывался дьяволу. Авторы «Молота ведьм», ссылаясь на св. Августина, утверждают, что Хам громко засмеялся при рождении и тем показал, что он — слуга дьявола: *Kramer, Sprenger.* Malleus maleficarum. Pt. 1. Quest. 2.

[178] *Wikman.* Popular Divination. P. 172.

[179] *Левенстим.* Суеверие и его отношение к уголовному праву. С. 207.

[180] Там же. К. Мощиньский (*Moszyński.* Kultura ludowa słowian. S. 379) описывает эти гадания как обычные для славян, финнов и венгров. Об использовании решета, книги и ключа для обнаружения вора в Англии см.: *Thomas.* Religion and the Decline of Magic. P. 213—214; *Opie, Tatem.* Dictionary of Superstitions (s.v. *sieve and shears*); *Hazlitt.* Dictionary (s.v. *agues, coscinomantia*). Шире о косциномантии см.: *ERE.* Vol.11. Col. 506b.

[181] *Ефименко.* Материалы по этнографии. С. 167.

[182] *Сахаров.* Сказания русского народа. С. 127.

[183] *Смирнов.* Народные гадания. С. 72.

[184] *Guthrie.* Noctes Rossicae. F. 84.

[185] *Бурцев.* Обзор. С. 10; *Забылин.* Русский народ. С. 22—23.

[186] *Сахаров.* Сказания русского народа. С. 122—123. Ср. выше другие гадания с курицей. Любопытная современная практика зафиксирована в китайской общине в США: петух был обучен управлять машинкой для предсказания судьбы по игральным картам (см.: *Swiderski.* Clara the Fortune-Telling Chicken or Pop-Pavlovism in Chinatown. P. 10—14).

[187] *Сахаров.* Сказания русского народа. С. 123—124.

[188] *Harthausen*. Studies on the Interior of Russia. P. 111. Автор посетил Россию в 1843 году.

[189] *Забылин*. Русский народ. С. 184; *Костомаров*. Очерк. С. 186.

[190] *Востоков*. Описание. С. 549—552. № 374. *Сборник*, 1754. Полностью пассаж процитирован в гл. 2.1.

[191] *Успенский*. Филологические разыскания. С. 163—166.

[192] *Некрылова*. Русские городские праздники. С. 35—53: Медвежья комедия, особенно с. 37.

[193] *Сахаров*. Сказания русского народа. С. 40; *Чулков*. Абевега. С. 147—148.

[194] *Forbes*. The Midwife and the Witch. P. 59.

[195] *Миненко*. Русская крестьянская семья. С. 254. Ср.: *Storms*. Anglo-Saxon Magic. P. 203: англосаксонское гадание по цветку о поле ребенка (лилия — мальчик, роза — девочка).

[196] Русские примеры среди многочисленных аналогичных европейских верований см. в: *Forbes*. The Midwife and the Witch. P. 55—56.

[197] *Ельцин*. Исповедь на заданную тему. С. 93.

[198] Об этих поверьях см.: *Шумов, Черных*. Беременность и роды. С. 177.

[199] Об этих видах народных гаданий и особенно их социальных аспектах в XVII—XIX веках см.: *Wigzell*. Reading Russian Fortunes.

[200] *Woodhouse*. Capodistria. P. 71. Гадание на кофейной гуще широко распространено среди женщин в Греции.

[201] *Сахаров*. Сказания русского народа. С. 116—117.

[202] *Даль*. Толковый словарь (см. *кофе*).

[203] *Hüttl-Worth*. Die Bereichung des russischen Wortschatzes im XVIII Jahrhundert.

[204] *Drage*. Russian Literature. P. 240—241.

[205] Словарь русского языка XI—XVII вв. (см. *боб*).

[206] См. гл. 16. С.611—612.

[207] The Geomancie of Maister Christopher Cattan. London, 1591 (пер. с фр.): в гл. 3 упоминается, что в Болонье для геомантии использовались бобы или зерна.

[208] Этот способ описан М.Е. Забылиным (см.: *Забылин*. Русский народ. С. 21—22).

[209] Один миллион 500 000 снов. М., 1896 (репринт: Сонник, гороскоп, гадание. М., 1989). В приложении — гадание на бобах и кофейной гуще.

[210] *Donaldson*. Wild Rue. P. 197.

5. ЗНАМЕНИЯ, ПРИМЕТЫ, ПРЕДСКАЗАНИЯ, КАЛЕНДАРНЫЕ ПРОГНОЗЫ

1. Введение

В первой части этой главы рассматриваются народные верования в прогностический смысл наблюдаемых человеком явлений, случайных находок или встреч, явлений природы (особенно необычных), поведения животных, а также сезонных или календарных предсказаний, основанных на особенностях костей или внутренностей животных. Календарные предсказания и прогнозы, основанные на наблюдениях природных явлений, часто переплетаются с продуцирующими верованиями и ритуалами магического характера[1]. Во второй части главы рассмотрены три текста, которые служили руководствами для гаданий и истолкования примет подобного рода в Московской Руси: «Лопаточник», «Трепетник» и «Волховник».

2. Общая характеристика предзнаменований

Православные славяне Балканского полуострова и Киевской Руси, наряду с античной традицией снотолкований и других форм предсказаний, вместе с христианством усвоили и двойственное отношение к знамениям (приметам). С одной стороны, Библия и значительное число позднейших христианских сочинений полны примерами, подтверждающими обоснованность веры в предсказания; их усиливали народные верования, которые происходили из многих источников, циркулировавших в Византии. С другой стороны, церковь постоянно осуждала подобные явления как ложные, языческие и дьявольские по происхождению.

Эта двойственность, присущая Киевской Руси, прекрасно проиллюстрирована в русской «Начальной летописи». Длинное от-

ступление (1065 год), в котором с крайним легковерием перечислены тогдашние и более древние предзнаменования бедствий (небесные явления, рождение уродов, землетрясения, поведение птиц и т.д.), соседствует в ней с поучением (1068 год), в котором осуждается языческая вера в гадания по случайной встрече (в числе дурных примет неожиданная встреча с монахом или со свиньей) или в предсказания по чиханию (все это считается приметами и в наши дни)[2].

Стоит напомнить, что бóльшая часть предзнаменований, связанных с природными явлениями и зафиксированных на Руси, имеют точные соответствия в других регионах Европы, и можно показать, что многие из этих примет, известных еще в античной традиции, были скорее всего окольными путями унаследованы именно из этого источника.



Провидение Божие. Иллюстрация из учебника великого педагога Я.А. Коменского «Мир в образах». В небесах – Всевидящее око и Десница Господня; ниже представлен человек, сопровождаемый ангелом-хранителем и бесом-искусителем. В небе знамение – комета; ее значение разгадывает чародей, стоящий в заколдованном круге

2.1. Случайные встречи. Это очень древний вид предсказаний. Он осуждается в русских списках отреченных книг, фигурируя обычно под названием *Путник*, что вполне может соответствовать греческой *Βιβλίον συνατηματκόν*[3]. Если книга *Путник* действительно когда-либо существовала на Руси, она не сохранилась, хотя целый ряд суеверий, относящихся к этой теме, существует и поныне.

В XVI веке царь Иван Грозный считал плохой приметой, если кто-либо перейдет ему дорогу во время его выездов, и, как утверждают, дело доходило до того, что осмелившегося совершить это лишали жизни[4]. Самое раннее русское книжное упоминание о «злой встрече» (*зло сретение*) встречается в молитве XVI века для защиты от таких встреч, где упоминается также «око лукаво, завидливо»[5]. Согласно более позднему народному поверью, *встречный* или *стрешный* — это «род нечистого, как леший, полевой и пр., который шалит по дорогам и перекресткам, сбивает проезжих и портит лошадей»[6].

О перебегающих дорогу зайцах, лисах, свиньях, волках, медведях, белках и собаках будет сказано ниже. Хорошей приметой считалось встретить еврея или женщину с полными ведрами, а также покойника[7]; не к добру — встреча со слепым[8], священником или монахом (последнее особенно неблагоприятно во время свадьбы), с женщиной с пустыми ведрами, холостяком, монахиней, со вдовой или вдовцом[9]. Несчастье сулила любая встреча в таких «переходных» местах, как порог, крыльцо, мост[10]. Знаковая природа встречи со священником или монахом признавалась очень широко. В Англии связанное с этим поверье впервые зафиксировано в 1159 году в сочинении «Policraticus» Иоанна Солсберийского и неоднократно отмечалось позднее[11]; Олаус Магнус свидетельствует о бытовании этого поверья в Скандинавии в XVI веке[12]; точно такое же суеверие появляется на другом конце Европы, в Македонии[13]. Интерпретация этих примет имеет общие черты с истолкованием увиденных во сне людей и животных, о чем говорится в главе 6. Не более лестной для священников на Руси была такая примета (обусловленная, вероятно, непристойной ассоциацией): «если у попа распояшется пояс, то женщина в селении скоро родит»[14].

Гадания по имени человека, встреченного при различных особых обстоятельствах, рассматриваются в главе 4.5.9.

2.2. Поведение животных. Ворожба, основанная на наблюдениях за поведением животных, — тема необъятная. Как и повсюду, на них основана бóльшая часть предсказаний погоды на Руси. Во многих случаях прогнозы такого рода имеют рациональную основу, потому что опираются на реакцию животных и птиц на погодные условия и сезонные изменения. Тем не менее в большинстве случаев животное выступает как случайно выбранное средство прогнозирования, обычно бинарное. Остается лишь сделать соответству-

ющий выбор. Множество таких гаданий описано в замечательном словаре В.И. Даля, который чрезвычайно усердно фиксировал народные поверья подобного рода.

2.2.1. Птицы. Предсказания по поведению птиц относятся к числу наиболее древних. Славяне, даже если у них первоначально не было своих собственных связанных с птицами поверий (что маловероятно), могли, особенно на уровне более образованного клира, составить представление о такой ворожбе по историческим сочинениям и постоянному осуждению гадания по птицам в списках отреченных книг, таких как «Путник» и «Птичие чарове»[15].

Хотя слово *кобь*, принятое в церковнославянском и древнерусском языках для передачи греческого *οἰωνοσκοπία*, употреблялось и при обозначении гаданий по другим приметам или с привлечением магии или жребия, означало оно, как кажется, в первую очередь именно предсказание по крикам и движению птиц[16]. В.И. Даль приводит и другие слова для обозначения гадания по птицам и названия тех людей, которые занимаются этим, но не дает контекстов и не говорит, что под этими словами подразумевается: *птицеволхование, птицегадание, птицеволшебствователь* и т.д.[17].

Как *кобь*, так и *вороneграй* упомянуты в постановлениях Стоглавого собора 1551 года и в «Домострое» (памятнике приблизительно того же времени) и отнесены к «злым ересям»; *вороnограй* также появляется в «Волховнике» наряду с упоминанием гаданий по поведению дятла и сороки. Текст одного русского епитимийника XVI века осуждает коби в ряду «еллинских» магических практик, таких как вера в звезды, встреча, чиханье, гороскопы, високосный год, добрые и злые дни, русалии, индикты, еврейская суббота, астрология и колдуны[18].

Вóроны и ворóны считались несчастливой приметой со времен античности[19] и служили предзнаменованием также и в русских народных верованиях: кто в лесу поет и увидит ворона, тот наткнется на волка; крик ворона означал смерть, карканье вороны — ненастье[20]; если ворона каркает на церковном куполе или на колокольне, это предвещает скорые похороны; если на крыше дома — в этом доме кто-нибудь умрет[21].

И крик филина на крыше избы, и стук дятла по стене дома означали смерть[22]; другие виды сов тоже к несчастью[23], вместе с тем крик совы возле дома мог предвещать рождение ребенка[24]. В Белоруссии особенности крика совы также предвещали исход родов[25].

Дурная репутация совы-сипухи и связь совы с младенцами восходит к глубокой древности: у римлян *strix* (сова) считалась оборотнем, старой ведьмой, которая мучила младенцев, высасывая их кровь[26].

Стрекотание сорок предвещает гостей[27] — эта широко распространенная в Британии примета известна, по крайней мере, со времен Иоанна Солсберийского (1159)[28].

Крик кукушки в основном служил дурной приметой, особенно если услышать его на голодный желудок; сколько раз прокукует кукушка, столько лет тебе осталось жить[29]. Если кукушка пролетит через село, будет пожар; раннее кукование кукушки весной предвещало голод и вместе с тем неудачу для воров; кукушка кукует на сухом дереве — к морозу. Если, услышав первый крик кукушки, позвенеть монетами в кармане, будут водиться деньги[30].

Голубь, влетевший в окно, также считался плохой приметой (к пожару, к смерти), но иногда предвещал получение новостей[31].

Пение петухов тоже упомянуто в «Волховнике» (см. ниже); безусловно, истолкование поведения и крика домашних птиц было очень распространено в народной ворожбе, особенно в гаданиях о будущем супруге. Подробно они описаны в главе 4.5.11.1. Куриные яйца также находили магическое и прогностическое применение: первое яйцо черной курицы охраняло скот от волков; по весу первого снесенного весной яйца судили о том, урожайным ли будет год; первое яйцо, которым христосовались на Пасху у заутрени, перебрасывали через огонь, чтобы остановить пожар[32]. При этом тушить пожар, зажженный молнией (*божий огонь*), считалось грехом[33].

Вот, пожалуй, самое странное поверье, связанное с птицами: «кто при первом соловье скинет рубаху, того блохи не будут кусать»[34]. Соловьи также косвенно связаны с колдовством. Они высоко ценились московскими купцами как певчие птицы, которых держали в клетках; за них платили большие деньги. В 1854 году И.С. Тургенев записал воспоминания старого крепостного охотника, который занимался ловлей соловьев и божился, что иногда против него использовали колдовскую порчу, чтобы отвести от него добычу или напугать[35].

Ласточка почиталась птицей, хранимой самим Богом, потому что она похищала гвозди, которыми распинали Христа. Убить ласточку или разорить ее гнездо считалось грехом. Ласточка приносила счастье в тот дом, где она свила гнездо, она возвещала приход весны, а тот, кто при виде первой ласточки умылся молоком, обеспечивал себе белизну лица. Если ласточка пролетит под коровой, молоко

будет с кровью; у человека, убившего ласточку, не будет водиться скот. Ласточка, влетевшая в окно, предвещает смерть[36].

Согласно народным верованиям, воробей скачет потому, что ноги его спутаны в наказание: он приносил гвозди для распятия (те самые, что украла ласточка). Другие легенды сообщают, что птицы, особенно ласточка, старались увести преследовавших Христа евреев от того места, где он скрывался, воробьи же в это время чирикали, указывая преследователям, где находится Христос; они кричали «жив, жив» во время Его мучений, чем побуждали мучителей к новым истязаниям. Поэтому воробьи прокляты и их нельзя употреблять в пищу; если воробьи влетают в дом, это предвещает большое несчастье[37].

Локальный вариант гадания по птицам был записан в XVIII веке среди жителей Архангельска, которые предсказывали уровень паводка в зависимости от высоты полета чаек[38]. Появление чаек знаменовало приход весны, но в то же время большое количество чаек над водой предвещало ненастье[39]. В некоторых местностях полагали, что, если журавли летают высоко, это к плохой погоде[40]. Ненастье предвещало и чириканье воробьев[41]. В день *Никиты-гусепролета*, 15 сентября, пролетающий лебедь предвещал снег, а гусь — дождь[42].

2.2.2. Кошки. С давних пор сон, в котором видишь кошку, считался вещим; некоторые предсказания, связанные с кошками, содержатся в «Волховнике», описанном ниже. Вот некоторые приметы: кошка устраивается в печуре — к морозу (кот, умывающийся на печи, упомянут среди примет, в которые верила пушкинская Татьяна в «Евгении Онегине» (5, V), — это к гостям); кошка крепко спит — к теплу; скребет пол — будет ветер; дерет стену — к непогоде; лежит брюхом кверху — к теплу; моет лапу — будет вёдро, лижет свое тело — к ненастью; кто спит с кошкой, у того в голове заведутся лягушки[43]; согласно поверью, убить кота — семь лет удачи не видать[44].

2.2.3. Коровы. По народным представлениям (они широко распространены во многих регионах Европы), коровы могли оказаться жертвами ведьм, которые по ночам выдаивали у них молоко, иногда «задаивая» до смерти, особенно в день пророка Малахии (возможно, из-за созвучия со словом *молоко*)[45]. Лишняя пара глаз (присутствие постороннего) при дойке также могла испортить ко-

рову; если река вскрылась в постный день, коровы будут недойны. Если впереди стада идет черная или пестрая корова, это к ненастью; а если белая или рыжая — к вёдру. Если корова принесет двойню телят одной масти, это к добру; разношерстных — к худу. Чтобы стельная корова принесла телку, а не бычка, хозяйка отправляется доить ее в последний раз верхом на сковороднике; если у стельной коровы на вымени набухают задние соски, она принесет бычка, если передние — телку[46].

2.2.4. Собаки. Предсказания по лаю собак общеизвестны (см. гл. 4.5.5 о гаданиях о замужестве). Согласно другим поверьям, если собака стоя качается, то хозяину предстоит дорога; собака воет, опустив голову, — к покойнику; подняв голову — к пожару; собака роет землю — к покойнику; валяется по земле — к ненастью; кто после собаки ест, у того горло распухнет; собака траву ест — к дождю; жмется к хозяину — к несчастью; мало ест и много спит — к ненастью; если собака не ест крох после больного, то он скоро умрет; если собака перебежит дорогу, то беды не случится, но и большого успеха не будет; черные собаки, кошки и петухи в доме спасают от грозы и от воров, и наоборот — их пребывание в доме во время грозы считается опасным[47].

2.2.5. Зайцы. В ряде стран Европы считают, что зайцы связаны с магией и колдовством[48]. По русским поверьям, зайцам покровительствует леший, который играет на них в карты с другими лешими (при этом отсутствие дичи в определенных частях леса объясняется именно его проигрышем)[49]; в известном смысле это магические животные. Заяц, пробежавший по деревне, предвещает пожар (существует аналогичное английское поверье)[50]. Заяц перебежит дорогу — дурная примета, о чем знала и Татьяна в «Евгении Онегине» (5, VI). Если это все же произошло, следует произнести рифмованное присловье: «Тебе пень да колода, нам путь да дорога!»[51] Это очень распространенное суеверие[52]; Л. Минько в работе, посвященной белорусской традиции, приводит случай с одним летчиком времен Второй мировой войны, который отменил полет из-за того, что заяц перебежал взлетную полосу[53].

2.2.6. Лошади. Если лошадь фыркает в дороге, это к радостной встрече; если просто фыркает — к дождю; если трясет головой и закидывает ее кверху — будет ненастье; зимой лошадь ложится —

к теплу[54]. Окказиональное использование лошадей в гаданиях о замужестве рассматривается в главе 4.5.11.2.

2.2.7. Мыши. Множество поверий, предсказаний и магических действий связано с мышами: пищат мыши — к голоду; бегут из дому — перед пожаром; если мыши погрызут хлеб сверху, то он будет дорог, снизу — дешев, сбоку — будет средняя цена; если мышь заберется за пазуху — быть большой беде; если мыши погрызут одежду, это предвещает смерть (ср. ниже предсказание «Волховника»); если совьют гнездо во льну, то зимой будет много снега; если съедят неубранные остатки ужина, у хозяина будут болеть зубы; а если съесть то, что мышь погрызла, зубы окрепнут; по традиции на Трифона (1 февраля) заговаривают мышей[55]; когда у ребенка выпадал молочный зуб, он (или тот, кто за ним ухаживает) должен был бросить его за печку со словами: «Мышка, мышка, на́ тебе репяной зуб, а мне дай железный (или костяной)!»[56]

2.2.8. Свиньи. Свинья солому таскает — к буре; свинья и мыши сено едят — к худому покосу; свинья, идущая навстречу, — к счастью; свинья чешется — к теплу, а визжит — к ненастью[57]. Гадание по внутренностям свиньи описано далее в разделе 5.6.

2.2.9. Другие животные. Считалось, что появление в доме сверчка предвещает смерть или пожар[58]; мухи в доме зимой — к покойнику; если муха попала кому-то в пищу или питье, значит, он получит подарок; муравьи в доме — к счастью; тараканы в доме — к прибыли и к добру; тараканы из дома ползут перед пожаром[59]; если положить таракана под подушку, увидишь во сне суженого (см. гл. 4.5.4). Блохи и вши также означали счастье и благополучие; Марта Вильмот писала в 1807 году: «Я знаю очаровательную девушку (русскую, носящую титул ее превосходительства), которая бывает чрезвычайно довольна всякий раз, когда прачка доставляет ей вместе с чистым бельем одну (вошь)»[60]; В.И. Даль приводит пословицу: «Есть вошь, а будет и грош»[61]. Если дорогу перебежит волк или медведь, это к добру, если лиса или белка — к худу[62]; если в первом улове попадался ерш, это сулит неудачный промысел[63].

2.3. Растения и деревья. Растениям и деревьям также приписывалось вещее значение. Какие-то из этих предсказаний, восходящих к античности, распространялись посредством книжных памят-

ников (например, некоторые приметы, содержащиеся в «Волховнике», — см. след. раздел), происхождение других не установлено, и они составляют часть «народного знания». Например: если с дерева (особенно с дуба или березы) опала не вся листва, будет суровая зима; «лист на дубу развивается — улов щук»; если лист, опадая осенью, ложится гладкой стороной кверху — к недороду, если изнанкой — к урожайному году[64]; если береза распустится раньше ольхи, лето будет засушливое, и наоборот[65]; у цветка найти лишний лепесток — к счастью[66].

2.4. Домоводство, кулинария. Огромное количество примет и способов гадания, перечисленных в этой и других главах книги, непосредственно связаны с предметами обихода, домашним бытом и заведенным порядком. Привожу лишь те из них, которые не классифицированы в других разделах. Целый ряд примет связан с кашей: если она подрумянится в печи летом, это к дождю, если зимой — к снегу; если каша вылезает из горшка и из печи — к худу, если в печь — к добру[67]. Это гадание производилось, в частности, в день св. Варвары (4 декабря), возможно из-за фонетических ассоциаций имени *Варвара* с глаголом *варить*[68]. Если замечали, что один из сидящих за рождественской кутьей не отбрасывает тени, это сулило ему скорую смерть[69]. (Отсутствие тени — устойчивый признак пришельца из иного мира, нечисти. Это поверье известно не только на Руси, но и в Западной Европе, и в еврейском фольклоре. Кутья —по преимуществу поминальная пища.) Просыпанная соль означала ссору[70]. По дыму, идущему из трубы, как и в других странах, гадали о погоде[71].

3. Календарные предсказания

Во всем мире времена года ассоциируются с определенными работами или погодными условиями. В Древней Греции *παραπήγματα* предсказания основывались на времени восхода различных звезд и соответствующих календарных датах. Эта традиция нашла отражение в книжности поздней Византии, средневекового исламского и латинского мира[72]. Малое количество текстов такого рода, известных на Руси, не означает, однако, что здесь не разделяли очень сходную (или упрощенную) общеевропейскую традицию сопоставлять погодные изменения или время начала сельскохозяйственных

и иных работ с датами христианского календаря. Каждый день в народном церковном календаре, принятом на Руси, имел двойное название: первая его часть обычно представляла собой имя христианского святого, а вторая была связана либо с погодой, либо с указанием на время, подходящее для начала или завершения какого-либо вида сельскохозяйственных работ, либо с другими важными моментами годового хозяйственного и аграрного цикла[73]. Можно полагать, что И.А. Гончаров в знаменитом романе «Обломов» (1859) передает свои наблюдения за русской провинциальной жизнью, когда пишет: «Они вели счет времени по праздникам, по временам года, по разным семейным и домашним случаям, не ссылаясь никогда ни на месяцы, ни на числа»[74]. Естественно, что в такой большой стране, как Россия, территория которой охватывает разные климатические пояса, эти названия нередко имеют региональный характер.

Приведем несколько примеров:

Спиридон солнце-поворот (солноворот, солнцеворот) — 12 декабря (т.е. зимнее солнцестояние).

Василий солноворот — 1 января (версия приведенного выше названия, в которой календарная дата солнцестояния зафиксирована весьма приблизительно). Персонификацией этого праздника может быть Мороз Васильевич, которого приглашали отведать новогодней каши, чтобы он не приходил летом[75].

Аксиния-полухлебница — 24 января, когда уже использована половина всех зимних запасов зерна.

Алексей-с-гор-вода, Алексей-пролей-кувшин — 17 марта.

Лукерия-комарница — 13 мая, в этот день появляются комары[76].

Лукьян-ветреник — 3 июня, день, когда гадали по ветру и произносили заговоры на дождь; заведомо несчастливый[77].

Параскева Пятница — 28 октября, начало обработки льна (прядение).

Эти названия календарных дат являются не столько прогностическими, сколько популярными мнемоническими приемами, основанными на опыте и обеспечивающими общепонятную структуру года сельской общины. Там, где земледельческие работы носили общинный характер, принятая дата начала сбора урожая, например, имеет очевидное общественное значение. Названия таких значимых дней могут включать элементы предсказания. Прогнозы, связанные с погодой, в России, как и везде, нередко «встраиваются» в пословицы и поговорки: лед весенний тонет —

на тяжелый, бесхлебный год[78]; отправляться в дорогу во время дождя — к удаче[79]; коли в кутью тропинки черны, то урожай на гречу[80]. Предсказания часто имеют форму двучастного стиха с ударением на каждой части, нередко рифмованного или полурифмованного, и также сочетаются с предсказаниями, относящимися к определенной дате. Иногда используется каламбур, суггестивная рифма или народная этимология (что Н.И. Толстой называл «этимологической магией»)[81]: «Борис и Глеб сеют хлеб» — рифмованный «аграрный» мнемонический прием; «Федор Студит землю студит» — примета, относящаяся к 3 ноября, основана на омонимии имени *Студит* и глагола *студить* (3-е л. ед.ч.); «Василий Парийский землю парит» (12 апреля) — простая игра слов. С помощью того же самого принципа объясняется, почему св. Касьян «косо глядит» (т.е. приносит несчастье; подробнее о св. Касьяне см. гл. 2.5); отчего кузнецы не работают в день св. Кузьмы (Косьмы); почему в день св. Федула дует ветер; почему на праздник св. Симона Зилота нужно собирать болотные травы («На Симона Зилота собирай зелья из болота»); почему св. Луку (7 сентября) поминают в охотничьих заговорах и присловьях, касающихся торговли луком (*лук* в значении «оружие» и «растение»); и почему к св. Тихону обращаются в лечебных заговорах, чтобы успокоить (*утишить*) боль (*Тихон-тихий*)[82]. Сходная связь понятий наблюдается в поверье, будто погода, которая установилась на день Сорока Мучеников (9 марта), продержится сорок дней[83].

В большинстве случаев прогнозирование принимает форму предсказания погоды на целый сезон или видов на урожай исходя из погодных условий, наблюдаемых в определенный день (скажем, на св. Евдокию (Авдотью) — 4 августа, Аксинию — 24 января, на Благовещение — 25 марта), точно так же как и в наиболее известных английских приметах (дождь на день св. Свитуна — St. Swithun's day). Типичный пример такого рода: «Платон да Роман кажут зиму нам» (1 декабря). В.И. Даль в своем фундаментальном собрании русских пословиц приводит большое количество примет по дням (с. 129—165), сельскохозяйственных примет (с. 166—174), сезонных и погодных предсказаний (с. 175—185)[84]. А. Ермолов в сравнительном исследовании о народном календаре также перечисляет множество верований и предсказаний, связанных с определенными днями[85].

Литература о локальных календарных приметах обширна, а благодаря значительным отличиям в климатических условиях и

географических зонах страны, протянувшейся от Белого моря до Черного и от Балтики до Тихого океана, сами предсказания значительно разнятся от региона к региону. Одно из самых пространных и полезных исследований, в котором календарь рассматривается в приложении к деревенскому быту, — обзор народного календаря Енисейской губернии, сделанный А. Макаренко[86].

Перечислим самые важные праздники, с которыми связано большое количество примет (ниже приводятся лишь некоторые календарные приметы, знамения и методы гадания):

Рождество. С этим праздником связан целый ряд примет, менявшихся в зависимости от того, на какой день недели приходится Рождество. Их можно найти в народном тексте «Колядника», происхождение которого связано с античной традицией (см. гл. 14.7). Более простые и несистематизированные приметы, например, таковы: ясные дни в Рождественский пост — к хорошему урожаю; иней на Рождество — урожай на хлеб, небо звездисто — урожай на горох; на Рождество метель — пчелы хорошо роиться будут; на Рождество путь хорош — к урожаю гречи; на Рождество не надевай чистой рубахи, а то жди неурожая[87]. На Рождество не шили и не плели лаптей, чтобы ребенок не родился слепым или кривым[88]. В период от Рождества до Крещения (на *святки* — основное время для гаданий о замужестве, см. гл. 4.4—5) «гнутой работы не работают» (например, не делают обручей для бочек), иначе не будет приплода скота; пасмурные дни на святки означали, что у коров будет много молока, а ясные дни — что куры будут хорошо нестись[89].

Новый год. Канун Нового года был еще одним излюбленным днем для ворожбы, особенно для гаданий о замужестве (см. гл. 4.4—5). Ситуация в данном случае усложняется из-за того, что до реформы Петра I (1700) Новый год начинался 1 сентября. Большая часть зафиксированных поверий, относящихся к Новому году, не имеет какого-то специфического характера, и возникли они явно позднее 1700 года. Предсказания на этот день представляются самоочевидными: если день св. Василия (первый день нового года) был счастливым, таким же будет весь год[90]; на Новый год не следует работать, иначе весь год пройдет в тяжком труде[91]. Погода в канун дня св. Василия (особенно звездная ночь) во многих местах России указывала на то, каким будет урожай в наступающем году (виды злаков варьировались в зависимости от региона)[92]; в эту ночь владельцы садов трясли плодовые деревья,

чтобы обеспечить хороший урожай, а ведьмы старались похитить с неба месяц[93].

Крещение (Богоявление). Крещенский сочельник был третьим на святках днем, когда производились гадания (см. гл. 4.4). Если в Крещение собаки много лают, будет много зверя и дичи. Воду из растопленного крещенского (как и мартовского) снега хранили для беления холстов и от разных недугов — благоприятные свойства крещенского снега были известны и Татьяне в «Евгении Онегине» (см. гл. 7, 30). На Крещение открываются небеса, и о чем в этот момент помолишься, то и сбудется. Если во время крещенского водосвятия туман, хлеба будет много, а если полная луна или прорубь (иордань) полна воды, будет большой разлив рек; облака в полдень на Крещение предвещают хороший урожай; лунная ночь — к урожаю гороха, ягод и грибов, а также к благоприятному году для ягнят[94].

Благовещение (25 марта). В.И. Даль отмечает, что для крестьян этот религиозный праздник был наиболее значимым. В этот день, как и на Пасху, души грешников в аду освобождаются от мучений. В этот день не пряли и не ткали[95], не расчесывали волос, не топили печь, не готовили пищу. Крот слепой оттого, что рыл землю на Благовещение; кукушка не имеет своего гнезда за то, что свила в этот день гнездо. Что бы ни случилось на Благовещение, оно определит ход событий на весь год, поэтому воры всегда стараются украсть что-нибудь в этот день, чтобы весь год быть удачливыми в своем ремесле. Запрет начинать какое-либо дело в тот день недели, на который пришлось Благовещение, соблюдался в течение всего года. «На Благовещение дождь, родится рожь»; с этим днем связано множество других подобных примет[96].

День архангела Гавриила (26 марта) — несчастливый. Если прясть на Гавриила или позже, работа не пойдет впрок (возможно, запрет перенесен с предыдущего дня)[97]. Дети или приплод скота, появившиеся на свет в этот день, могут оказаться увечными[98].

День св. Георгия (23 апреля). Известен как *Юрий-теплый*, в отличие от *Юрия-холодного* (*26 ноября*). К нему приурочено много погодных и сельскохозяйственных примет: ранняя роса на Юрьев день сохраняет от дурного глаза и семи недугов, но эту же росу собирают ведьмы для вредоносной магии[99].

Пасха. Гром на Пасху предвещает хороший урожай. Кости от мяса, съеденного за пасхальным столом, закапывали по углам поля для защиты от града.

День свв. Бориса и Глеба (2 мая). Торговцы должны были много продать в этот день, чтобы обеспечить себе успех в торговле на весь оставшийся год.

Канун Рождества Иоанна Предтечи, Рождество Иоанна Предтечи (23—24 июня). Приблизительно совпадает с летним солнцестоянием и вместе с зимними святками относится к наиболее магическим дням года, особенно благоприятным для собирания и использования трав и кореньев (см. гл. 2.6). Среди предсказаний, связанных с этими днями: звездная ночь — к урожаю грибов; обильная роса обещает большой урожай огурцов; на Украине и в Польше гром на Иванов день — к неурожаю орехов[100].

День свв. Петра и Павла (29 июня). В этот день солнце играет (см. ниже предсказания по солнцу и луне); если идет дождь — к хорошему урожаю[101].

День Ильи-пророка (20 июля). Во многих областях он считался началом жатвы, и с ним связано множество примет относительно погоды и урожая. Св. Илья ассоциируется со славянским богом-громовником Перуном, поэтому дождь и гром часто являются частью предсказаний. Е. Замятин в рассказе «Уездное» (1913 или 1912) упоминает поверье: если опоздаешь в этот день в церковь, будешь весь год плакать. На Илью-пророка не работали в поле, не выгоняли скот на пастбище из страха перед грозой и змеями (этот день считается змеиным праздником). В день св. Ильи чистили ульи и совершали первый выезд на волков. Вода ильинского дождя считалась целебной от сглаза и болезней[102].

Покров (1 октября). Первый день зимы. Примечали по ветру: северный ветер предвещал холодную зиму, южный — теплую; сильный ветер означал зиму, обильную снегом; безветрие было знаком бесснежной зимы. В этот день также гадали о замужестве (см. гл. 4.5)[103].

День св. Андрея (30 ноября). Ночью прислушиваются к шуму воды: шумная вода — к стужам, метелям[104]. Как и в других частях Европы, это день брачных гаданий: под подушку клали различные предметы, чтобы во сне увидеть своего суженого[105].

День св. Спиридона (12 декабря). Зимнее солнцестояние, с которым связано много народных примет. Погода в каждый из последующих двенадцати дней означала погоду соответственно в каждом из месяцев года[106].

4. Небесные знамения

4.1. Предсказания по солнцу и луне. Толкование вида колец, появляющихся вокруг солнечного и лунного дисков, — одна из наиболее ранних известных форм гадания. Наряду с приметами по луне в первый день месяца, по грому, землетрясению и т.п., эти гадания практиковались придворными астрологами Месопотамии[107]. Зафиксированы они и в более позднее время в книгах примет и знамений, например в «Liber de ostentis», византийской антологии, которую в VI веке составил Иоанн Лид[108]. Разнообразные приметы по рогам месяца и кругам вокруг солнца и луны у северных народов, соседствующих с Россией, упоминает Олаус Магнус[109]. Русские гадания такого рода содержат поверье: если рога месяца острые и ясные, погода будет хорошей, если тупые — будет мороз. Направление рогов месяца в день св. Евлампия (10 октября) указывало, с какой стороны будет дуть ветер[110].



Небесное знамение 1736 г. Лубочная картинка

Кольцо вокруг луны крестьяне могли считать просто приметой перемены погоды к худшему[111]. В.И. Даль приводит поверье, что кольцо вокруг солнца означает плохую погоду (но появление колец вокруг солнца в день св. Василия, 22 марта, означало хороший урожай — см. *василек*); а кольцо вокруг месяца — ветер. С другой стороны, появляющееся на короткое время красное кольцо вокруг луны предвещало хорошую погоду; но если таких колец было два или одно тусклое, это сулило мороз; кольцо красного цвета — к ветру, разорванное — к снегу[112]. В ряде случаев была разработана целая система предсказаний, запечатленная в памятниках письменности.

Одним из таких сочинений является «Окружение солнцу и луне» — рукопись XVIII века, но сам текст скорее всего гораздо старше. Предсказания в нем расположены по месяцам:

«Аще окружится месяц март, сильнии князи ратятся от востока и до запада.

Аще окружится месяц априль, плоду много будет.

Аще окружится месяц май, великие грады погибнуть.

Аще окружится месяц июнь, рать будет.

Аще окружится месяц июль, зверем смерть будет.

Аще окружится месяц август, рыбы и меду много будет.

Аще окружится месяц сентябрь, дождя мало будет.

Аще окружится месяц октябрь, лето сухо будет.

Аще окружится месяц ноябрь, рать будет.

Аще окружится месяц декабрь, глад будет.

Аще окружится месяц январь, дожди велицы будут.

(Месяц февраль в рукописи пропущен.)[113]

С луной связаны и иные предсказания. Татьяна в «Евгении Онегине» А.С. Пушкина, смотревшая на отражение месяца в зеркале (5. IX), затрепетала и побледнела, когда увидела рогатый месяц слева (5. V), — см. главу 4.3. Острые и яркие рога месяца предвещали жаркое лето[114]. Считалось, что родившемуся на новый месяц (новолуние) человеку суждена долгая жизнь[115].

Феномен «ложного солнца» в России (паргелий, ср. рус. *пасолнце*) как результат аномальных погодных условий несколько раз засвидетельствован в письменных источниках. Ричард Джеймс, английский капеллан при фактории Московской компании в окрестностях Архангельска, описал и это явление, и два его местных толкования в 1614 году (см. гл. 15.2). Обычно пасолнце предвещало тихую погоду; летом знаменовало жару и засуху, зимой — сильный

мороз. Другое русское выражение — «солнце с ушами» или «пасолнца (рукавицы)», «солнце в рукавицах» — также относится к приметам о морозе[116].

Еще одно солнечное явление известно в России как «игра солнца» (*играние солнца, солнце играет*). Оно объединяет целый ряд эффектов, таких как мерцание, испускание огненных или разноцветных лучей, обычно при восходе солнца. По поверьям, «игра солнца» происходит обычно на Пасху, на Рождество, на Крещение, на Благовещение, в день Рождества Иоанна Предтечи[117]. В окрестностях Тулы, в канун дня свв. Петра и Павла, происходило гулянье, называемое «караулить солнце», во время которого пели и играли всю ночь, а на рассвете наблюдали «игру солнца»[118]. Если луна «играла» при восходе на день св. Афанасия Афонского (5 июля), это означало хороший урожай. Явление «трех солнц», огненные лучи и другие «небесные знамения» авторы русских летописей совершенно определенно воспринимали как небесные знамения; они наглядно, с исходящими от них лучами, представлены на миниатюрах Радзивилловской летописи конца XV века и Лицевого летописного свода второй половины XVI века. Миниатюры иллюстрируют те исторические события, которые сопровождались этими знамениями[119]. Высокая радуга означала хорошую погоду, низкая предвещала ненастье[120].

4.2. Звезды. В народных календарных предсказаниях звезды могли фигурировать совсем по-другому, чем в астрологии. В.И. Даль (см. *звезда*) указывает на день св. Андроника (12 октября) как на день, когда гадают по звездам о погоде и урожае; если на Трифона (1 февраля) звездисто — к поздней весне, звездная ночь на Иакова (30 апреля) — к урожаю. Васильева ночь звездиста — к урожаю ягод[121]. На Русском Севере, на Пинежье, появление звезд в Рождественский сочельник предвещало обилие грибов и ягод в будущем году; если в канун Нового года на небе нет звезд, не будет и грибов[122].

4.3. Падающие звезды. Согласно распространенному поверью, кометы и метеоры — это летающие змеи. Словарь русских суеверий XVIII века утверждает, что кометы предвещают несчастье, чуму, голод, войну и т.п., а падающие звезды — это злые духи, которые появляются по ночам, с тем чтобы вступать в связь с женщинами, особенно с девственницами или недавно овдовевшими. Такая связь

истощает женщин. Чтобы избежать дурных последствий, следовало немедленно сказать: «Аминь, аминь, рассыпься!»[123] Это поверье, очевидно, представляет собой развитое на местной почве поверье об инкубах, может быть заимствованное с Запада. Считалось, что украинские ведьмы ловили падающие звезды и держали их в кувшинах, вероятно именно для этих целей. Сексуальные коннотации усматриваются также в поверье, что суженый девушки явится с той стороны, где она видела падающую звезду[124]. Возможно, это то самое поверье, которое разделяла пушкинская Татьяна («Евгений Онегин», 5, VI), когда хотела увидеть падающую звезду (хотя скорее всего она спешила загадать желание, которое в таком случае должно исполниться). Есть и другие предсказания, связанные с падающими звездами: они предвещают ветер; на них нельзя смотреть на Льва Катанского (20 февраля), иначе умрешь[125].

4.4. Гром и молния. Вера в гром и молнию как в знамения — явление древнее, и свидетельства об этом в русских гадательных текстах рассматриваются в главе 14.4. В древности народные верования ассоциировали гром с языческим богом Перуном, в более позднее время — с Ильей-пророком; его праздник, 20 июля, назывался Громовым днем[126]. «Громовые стрелы» служили в России (как и повсюду) амулетами; грозы могли наделять предметы магической силой (см. гл. 8.4.2). По первому весеннему грому делались прогнозы на целый сезон: если загремело при северном ветре, весна будет холодной; при восточном — сухая и теплая; при западном — влажная; при южном — теплая, но много будет червей и насекомых[127].

5. Гаруспиции

В различных русских списках отреченных книг и запрещенных суеверий (большая часть которых извлечена из греческих списков, гораздо более ранних) нет очевидных свидетельств о гадании по внутренностям животных, но эта практика существовала у всех славянских народов[128]. В.И. Даль пишет, что на святки (время от Рождества до Крещения, один из главных «магических» периодов русского года) делали предсказания о том, насколько суровой будет зима: для этого рассматривали печень и селезенку; однако он не указывает ни способа гадания, ни его локальной приуроченно-

сти. В статье *Анисья-Желудочница* (30 декабря, само название указывает на обычай) Даль отмечает: «Варят свиную требуху, гадают о зиме по черевам, по печени и селезенке». В статье *печь* В.И. Даль приводит поверье: «если печень в щуке к голове толще, то ранний посев будет лучше, а к хвосту — поздний»[129]. Одно сообщение о народном украинском гадании свидетельствует о сходной практике предсказания на основании толщины селезенки кабана (если задняя часть толще, зима будет суровой, если тоньше — то теплой)[130]; этот способ гадания также до сих пор бытует в некоторых областях Греции[131]. В первоисточниках мне не удалось найти описаний того, как производилось толкование по внутренностям, печени или селезенке.

6. Гадания по лопаточной кости

Скапулимантия, или гадание по трещинам на вареной или испеченной лопаточной кости барана, известна многим культурам. Она практикуется у различных народов Центральной Азии, Северной Африки, китайцев и японцев, североамериканских индейцев, а также во многих частях Европы[132]. Геральд Камбрийский писал об одной фламандской общине в Уэльсе (XII век), которая занималась скапулимантией (вероятно, это самое раннее европейское письменное свидетельство). С XVII по XIX век обычай отмечался в Англии и Шотландии[133]. Латинских трактатов существует четыре. Два принадлежат Гуго Санталлиенсису, который перевел и другие гадательные книги, в том числе по геомантии. Два других трактата созданы на основе того же арабского сочинения, которое приписывается Алкинди. Все эти тексты содержат много сходных деталей и объяснений метода гадания, хотя по композиции они значительно различаются. Следует отметить, что и латинские, и арабские тексты рекомендуют использовать вареную лопаточную кость («некальцинированный» метод). Монгольский, китайский и японский способы (так же как способ, применяемый у американских индейцев) включают использование печеной кости, аналогично русскому и, по-видимому, византийскому методу, описанному в сочинении, автором которого считается Михаил Пселл:

«Собираясь вместе, чтобы провести гадание, они выбирают из стада овцу или барана, заранее обдумав и обсудив то, о чем собираются гадать; затем, убив барана, они извлекают лопаточную кость

в качестве инструмента для предсказания и запекают ее на углях; очистив кость от мяса, они получают видимые ответы на свои вопросы»[134].

До наших дней традиция гадания по лопаточной кости сохранилась у западных и южных славян и соседствующих с ними греков[135]. К. Мошиньский и Э. Айзенбергер отмечают распространение этой практики в Польше, Югославии и Болгарии[136].

Свидетельства о бытовании практики гадания по лопатке среди восточных славян отсутствуют, если не принимать во внимание белогвардейского генерала, безумца барона Романа Федоровича фон Унгерн-Штернберга. Туземные предсказатели истолковывали для него знамения по трещинам на лопаточной кости овцы, что должно было помочь ему в освобождении Монголии в 1921 году[137]. Тем не менее один текст, посвященный этому гаданию, существует, и известен он лишь в одном списке[138]. Этот важный сборник гадательных текстов, датируемый XVI веком, включает самый ранний из известных древнерусских списков «Тайная тайных» (Secretum Secretorum, см. гл. 1.5). Рукопись, содержащая этот текст, описана Ф. Добрянским в его каталоге собрания рукописей Виленской публичной библиотеки, однако в описании он не упомянул именно эту часть рукописи[139]. Текст был опубликован в 1900 году[140] М.Н. Сперанским и описан А.И. Соболевским несколько лет спустя[141]; с тех пор мало что добавилось к нашим о нем знаниям. М.Н. Сперанский замечает, что этот текст впервые упоминается в XVII веке в списке запрещенных книг в поздних версиях «Кирилловой книги» (собрании религиозных полемических текстов, 1644 год) вместе с «Трепетником» (предсказаниями по непроизвольным вздрагиваниям тела). Однако Сперанский, без убедительных аргументов, датирует его перевод не позднее середины XIV века, т.е. временем, когда в Византии и в Болгарии возобновляется интерес к гадательной и магической литературе. Отметим тем не менее, что в исследовании А.И. Яцимирского об индексах отреченных книг «Лопаточник» присутствует только в поздних списках индексов, наряду с различными видами предсказаний по поведению животных и природными приметами[142]. М.Н. Сперанский обращает внимание на то, что практика гадания по лопаточной кости существует у лопарей, киргизов, калмыков, монголов, сербов и болгар. Он считает, что текст был переведен с греческого, но, возможно, имеет и южнославянское происхождение. Довольно шаткий аргумент в пользу этого предположения состоит в том, что авторство приписывается «Петру

Египтянину» — типичный пример атрибутирования текста как восходящего к восточному источнику. Есть еще один аргумент: хотя практика гадания по костям и засвидетельствована у греков, южных славян, лапландцев, жителей Центральной Азии, поляков и немцев (т.е. практически у всех народов, окружающих Россию), в самой России она неизвестна. В то же время язык «Лопаточника» (церковнославянский русского извода, в отличие от языка «Тайная тайных», расположенной в сборнике рядом с исследуемым текстом) не дает даже намека на его греческое, латинское или древнееврейское происхождение.

Язык этого довольно краткого текста был недостаточно ясен даже для квалифицированного слависта, в частности такого, как А.И. Соболевский. Сам текст отмечен неполнотой и дефектными чтениями (в частности, его содержание не полностью соответствует помещенному в его начале перечню глав). Приводим наиболее характерные выдержки из этого текста:

«Книга от Петра Египтенина, иже научаются ведати неисходимаго плеча овец, заньже проявляеть знамение, что им надобеть в разум вложити.

Глаголем, яко в сих плеча на разум иже надобе ведати, одоленье, победу ратную и болезнь, или оживеть, или умреть, или паки долго жив, и паки на куплю походити, или от ветра дыхания, или хочеши ведати врага своего прогнание, или победу на супротивника своего, и прочая вся, тако творити велит.

И прими овцю или ягня, еже хочеши ведати по намени, и разумей в том, избранное плече испечи на углех и стреби (обскобли — ?) и зри в лопатку и разумей, яко верхняя плечя широка есть, а исподняя часть есть чим ся держить, и обратити того плеча на вышнее рамо, сре очи свои противу, яко рамо вышшее разуметь, посреди сторона ширшая, права ужшая на вышедшее разуметь, толко много животно человеком и скотом. Аще ли темна то ма[л] живот являеть...

О красней жене и любимей. Аще хочешь совокупитися с нею, и ведати красату женьскую и любовь, достоит думати по смотренью есть творити, оже узриши на правой стороне плеча чисту, а левую мутну тако сотвори, и охапися.

О свадбе и о совокуплении. Аще хочешь поставную свадбу или нужную, разумей тако, преже намени, аще узриши плеча круг чермен яко волосок, а на левой стране мутна имуща, яко волоконца долги и черны, то разумей долгий живот и богатество много жени-

ховы, или та знамение узришь обою страну плеча, разумей яко на всяку пакость ему.

О будущей нужи, или збавить, или в нужи умреть. Аще хочеши ведати от нужи избавление, или в нужи умрети, аще изриши на правой стороне плеча или на левой, яко волоконца правы (т.е. прямые) чермены, перечное (поперечное) яко имеющи месте плеча чермная, то знамение печалным утешение, или то же знамение узриши на долней (нижней) стране плеча, то знамение смерть являет.

О царех и о воех, и о седениих и о прогнаниих. Аще хощеши ведати, многолетное царство его и малолетное изгнание от седежа (нахождения на престоле) своего, и власти я (?) любо от родитель (родственников), любо от чужих, разумей, тако узриши на правой стороне плеча, оже бела или чиста знамением есть. Чиста знамением есть на мало царство. Или узриши левую страну чермну, се являет рать и кровопролитие великое. Или на левой стране плеча в середине яко местьца синя — се от своего родителя прогнание имать царство.

О ратех и кровопролитье и о победе. Аще хочеши ведати любо на рати победити, любо побежен будешь, яко же глаголю, тако твори, оже узриши на правой староне плеча яко тучю чермну — се знаменье есть на велику рать и пролитие крови... Или узриши яко тучю синю на правой староне — конем погибель является...

Или хочеши видети полския страны (возможно, «безлесные», «степные»), что в них творится, или емшимся (схватившимся) царем о власти... Будет знамение на верхней стране плеча и на правой стране, яко багряные волоконца, и сверху и среди, тому власть приятии без рати... на шуи ему явится по тому месту яко три строчки сине, два волоконца перечная, тому власть приятии, но кровопролитие, или та знамения узриши, а будет на левой стране в середине, на что явится на смерть ему кажеть...

О воиском чину. Егда приидеши в ратный чин, исполчив свой полк... вели заколоти овен бел, намени плеча правое. В плечи том в правом гляди и выше среди, аще погнулося ко правой стране, помощь свою являеть воиньству твоему, и паки смотри на хребет плеча. Аще будет и бежи верху конца плеча, ко правой стране восклонена, сокрушенье врагом твоим являеть...

О богатых и убожестве...»

Основные признаки описанного гадания следующие:

1. Животное — овца или ягненок; в одном случае — белый баран.

2. Подготовка к гаданию включает запекание лопатки и ее выскабливание.

3. Значимые участки: правый-левый, верхний-нижний, гребень, кривизна верхней части.

4. Предсказания зависят от того, где появляется знак; от тусклости или яркости кости; присутствия волокон и пятен, которые могут быть красными, синими или черными. Обратим внимание, что, хотя подготовка к гаданию упоминает запекание кости («кальцинированный метод»), нигде не упоминаются трещины. Чтение *польския страны* («польская земля») в тексте особенно любопытно. Другое возможное прочтение, учитывая наличие выносного «л», — *плоския страны* (равнины). Первый вариант лучше по смыслу, однако по неясной причине ни М.Н. Сперанский, ни А.И. Соболевский не прокомментировали этот фрагмент. Если это не ошибка, тогда, вопреки замечаниям М.Н. Сперанского относительно великорусских языковых особенностей текста, упрочивается гипотеза о возможном месте перевода (или, по крайней мере, переработки) памятника: это тот же регион, откуда исходит «Тайная тайных», т.е. Великое княжество Литовское. Уверенность М.Н. Сперанского в наличии первичного греческого текста, по-видимому, имеет основание. Дело в том, что в греческом тексте XIII века, опубликованном А. Деляттом[143], утверждается, что это книга турок и варваров, и даются предсказания о погоде, победе или поражении в войне, относительно путешествий, об исходе болезни, о любви, количестве детей и т.д., во многом такие же, как в русском тексте, со ссылками на те же части лопатки, на черные и красные пятна. Греческий текст отличается от русского в некоторых деталях, но очевидно: он относится к той же традиции, что и русский. Происходят ли оба текста из «турецкого или варварского» источника, еще предстоит установить, однако можно с уверенностью сказать, что арабский текст из Испании, который приводит Ч. Бэрнетт, имеет совершенно иной характер[144].

7. «Волховник»

Благодаря обращению восточных и южных славян в христианство появилось не только некоторое количество памятников, переведенных с греческого языка, но и вполне готовая система цензуры в форме списков «истинных и ложных книг»[145]. Эти списки иногда

сравнивают с латинским «Index librorum prohibitorum», и в современных русских исследованиях для определения этого жанра нередко употребляется термин *индекс*[146]. Следует, однако, иметь в виду, что латинский памятник на самом деле представляет собой контрреформационную меру XVI века, принятую для множества печатных книг, и отличается по объему (и по назначению) от относительно кратких греческих и славянских списков. Списки представляли собой выборки из патристики и постановлений церковных соборов и служили предостережением против неканонических и еретических книг (в первой части «индекса» обычно дается перечень апокрифических и еретических сочинений), а также частично для идентификации магических и гадательных текстов (эта часть памятника наиболее вариативна и в России может быть связана со специфически русским контекстом).

Следует согласиться: когда в русском списке появляется новый пункт (чаще всего это происходило в XVI—XVII веках), он относится к чему-то особенному, что лишь недавно стало предметом беспокойства для церковных властей. Лучший пример тому — «Аристотелевы врата», сочинение по геомантии, упоминаемое в постановлениях Стоглавого собора 1551 года. Более загадочный памятник, фигурирующий в нескольких списках «ложных книг», — это «Волховник»[147].

К XVI веку появился полный список таких примет[148]. Пять рукописных вариантов описания «Волховника», представленные А.И. Яцимирским, имеют одинаковое начало: «Волховник, волхвующе всякими коби, птицами и зверьми, еже есть...»; затем следует перечень примет (римские цифры указывают на номер, присвоенный спискам А.И. Яцимирским).

XI	XII	XIII	XIV	XV
1. храм трещит	1. храм трещит	1. стенотреск	1. храм трещит	1. храм трещит
2. ухозвон	2. ухо звенит	2. ухозвон	2. ухозвон	2. ухозвон
3. воронограй	3. врань грачет	3. враниграй	3. воронограй	3. воронограй
4. куроклик	4. петель поеть	4. куроклик	4. куроклик	4. куроклик
5. окомиг	5. пьсь виеть	5. окомиг	5. окомиг	5. окомиг
6. огнь бучит	6. сьнь страшьнь	6. огонь бучит	6. огнь бучит	6. огнь бучит

7. пес воет	7. око трептить	7. пес выет	7. пес воет	7. пес воет
8. мышеписк	8. рамо трептить	8. мышеписк	8. мышь пищит	8. мышей писк
9. мышь порты погрызет		9. мышь порты изгрызет	9. мышь порты прогрызет	9. мышь порты грызет
10. жаба вокочет		10. жаба вокоче	10. жаба квокчет[149]	10. жаба квогчет
11. кошка во сне		11. кошка вокоче	11. кошка в окне	11. кошка мявкает
12. мышца дрожит		12. мышца подражит	12. мышца дрожит	12. мышца дрожьжит
13. сон страшен		13. сон страшен	13. сон страшен	13. сон страшит
14. слепца стретить		14. слепца стряцеть	14. слепца стряцет[150]	14. слепца стретить
15. изгорить нечто		15. изгорит нечто	15. изгорит нечто	15. изгорит нечто
16. огнь пищит		16. огнь пищит	16. огнь пищит	16. огнь пищит
17. искра из огня		17. искра из огня	17. искра из огня	17. искра из огня прянет
18. кошка мявкает		18. кошка мявкает	18. кошка мявкает	18. падет человек
19. падет человек		19. падет человек	19. падет человек	19. свеща угаснет
20. свеща угаснет		20. свеща угаснет	20. свеча угаснет	20. конь ржет
21. конь ржет		21. конь ржет	21. конь ржет	21. вол на вол
22. волновал		22. вал на вал		

Далее во всех списках, кроме XII, следует «Птичник различных птиц»:

23. пшела, рыби, трава шумит		23. пчела, рыбы, трава шумит	23. пчела, рыбы, трава шумит	23. пчела поет
24. сорока пощекочет		24. древо к древку	24. древо ко древу	24. рыба вострепещет

25. дятел	25. лист шумит	25. лист шумит	25. трава шумит
26. желна	26. сорока пощекочет	26. сорока пощекочет	26. древо о древо скрыпит
27. волк воет	27. дятел	27. дятел	27. лист шумит
28. гость приидет	28. жолна	28. жолна	28. сорока пощекочет
29.	29. волк выет	29. волк воет	29. дятел
30.	30. гость приидет	30. гость придет[151]	30. желна
31.			31. волк воет
32.			32. горесть приидет

Все списки, кроме XII, затем упоминают, по-видимому в качестве самостоятельного текста, «Стенощелк» и «Лопаточник» и другие «волхвования различныя».

А.Н. Пыпин в статье об истории «ложных книг»[152], пожалуй, первым обратил внимание на этот памятник. Но он был введен в заблуждение тем, что некоторые из содержащихся в нем примет совпадают с приметами из другой гадательной книги — «Трепетника», — в которой предсказания делаются на основе зуда или вздрагивания различных частей человеческого тела (пальмомантия — способ гадания, очевидно, заимствованный из Греции). Это недоразумение было впоследствии поддержано М.Н. Сперанским во введении к его изданию «Трепетника»[153]. Сперанский пришел к выводу, что «Волховник» есть не что иное, как название сборника или цикла известных и по отдельности текстов, таких как «Птичник» (гадание по птицам), «Трепетник» (пальмомантия), «Путник» (см. с. XXXX выше). В то же время Сперанский отметил, что в ряде списков разные приметы, присутствующие в книге, заменили собой заглавие «Волховник», который, иными словами, являлся сборником, объединявшим различные книги и магические практики.

Вероятно, дело обстояло именно так. Чарльз Бэрнетт обратил внимание на две латинские рукописи XI и XIII веков, в которых содержатся гадательные таблицы под названием «Tabula prenostica Salomonis»[154]. На горизонтальной оси таблицы даны названия двенадцати знаков зодиака; на вертикальной оси — перечень двадцати четырех «неожиданных событий». Такая же гадательная систе-

ма представлена в «Liber Zebelis», опубликованной в XVI веке немецким алхимиком Германом Кунратом. Большая часть «неожиданных событий», которые перечислены в этих сочинениях, почти полностью совпадает со списком примет из русских индексов запрещенных книг, что видно из латинского списка, приведенного ниже:

1. De sonitu domus	дом скрипит
2. De tinitu aurium	в ушах звенит
3. De voce corvi	ворона каркает
4. De voce galli	петух кричит
5. De motu oculorum	глаз дрожит (глазной тик)
6. De sonitu ignis	огонь шипит
7. De ululatu canis	собака воет
8. De voce soricis	землеройка пищит
9. De incensis vestibus	одежда сгорит
10. De terremotu	земля дрожит
11. De clamore gatte	кошка кричит
12. De inquinata veste femore [?fetore]	платье запятнать (загрязнить)
13. De casu avis iuxta te in via	птица падет на пути
14. De subito candela extincta	свеча погаснет
15. De intuitu gatte in foramine	увидеть кошку через отверстие
16. De pulsu brachii	судорога руку сведет
17. De pavore somnii	ночной кошмар
18. De occursu fere	дикого зверя встретить
19. Si sorex vestimentum roserit	землеройка в платье дыру прогрызет
20. De eo si vestimentum lanerit	землеройка платье порвет
21. De subito incursu bestie in curte	зверь во дворе
22. De crepitu ignis	огонь трещит
23. Si ignis sintillat	искры из огня
24. Si vestimentum inquinatum sangui(ne)	платье кровью запятнать

Разночтения в славянских списках в большинстве случаев объясняются просто ошибочным прочтением: *кошка во сне* — это явно неправильное чтение слов *кошка в окне* (такого рода ошибку легко совершить, если знать, что кошки неизменно упоминаются в сонниках[155]); *гость* и *горесть* в пункте 30 также легко спутать.

Латинские и славянские списки настолько близки, что это заставляет предположить общий для них источник. Но есть и неко-

торые различия: «одежда» (п. 9 латинского списка) в русском превратилась в «нечто» (п. 15); пункты 10, 12 и 24 латинского списка в русском списке пропущены; «птица падет на пути» (п. 13 латинского списка) в русском представлено как «падет человек» (п. 19); «дикий зверь» (п. 18 из латинского списка) в русском становится «слепцом» (п. 14); зверь, вошедший во двор (п. 21 латинского списка), оборачивается совсем уж неожиданными волами-«содомитами» (!) в русском списке (п. 22). За всем этим, возможно, стоят просто ошибки при переводе или даже при переписывании на каком-то этапе передачи русского текста. Приписки, имеющиеся в славянских вариантах, не соответствуют ничему в латинском тексте и, вопреки «говорящему» названию («Птичник»), не являются приметами, связанными только с птицами. Эти элементы перечислены в качестве самостоятельных пунктов в перечне отреченных книг, приведенном Н.С. Тихонравовым: «90. Птичник различных птиц: *воронограй, куроклик, сорока пощекочет, дятел*; 91. Трепетник: *мышца подрожит, лопаточник, волхвования различная*; 92. Путник, книга, *в ней же есть писано о встречах коби всякия еретическия, слепца стретить*; 93. Сонник».

Русские списки истинных и ложных книг содержат значительное количество искаженных сведений, поэтому вполне вероятно, что под именем «Волховника» скрывается искаженное описание «Tabula prenostica Salomonis» или близкого по характеру текста, смешанное впоследствии с элементами описания других текстов. Исходя из русских описаний «Волховника», нельзя сделать вывод, что эта подборка примет была когда-нибудь связана с зодиаком; возможно, латинская «Tabula» возникла в результате совершенствования того, что первоначально было простым набором предзнаменований, или же, наоборот, русский текст является упрощенным вариантом более изощренного латинского текста («Tabula»).

В России существует, безусловно, некоторое количество народных поговорок и суеверий (которым можно найти параллели в других культурах), сходных с предсказаниями «Волховника»; в самом деле, трудно представить себе что-нибудь в сельской жизни любого народа, чему не приписывалось бы значение приметы[156].

Достаточно нескольких примеров: множество примет основано на звоне в ушах, на вздрагивании глазных век или мышц тела, и некоторые из этих примет содержатся в «Трепетнике», о котором уже говорилось выше. Карканье вороны предвещает смерть[157], а мышиный писк — голод; если мышь прогрызет дыру в чьей-то

одежде, этот человек умрет[158]; внезапно погасшая свеча предвещает приход гостей[159]; скрип в доме или уголек, вылетевший из огня, — тоже широко известные приметы[160]. Предсказания по поведению цыплят, то тому, откуда раздается вой собаки или ржание лошади, являются обязательным элементом различных гаданий (особенно под Новый год) о будущем супруге; кот, умывающийся на печи, описан среди примет, которые знала Татьяна в пушкинском «Евгении Онегине» (5, V). Вероятно, названные популярные приметы и восходят к «Волховнику», но, к сожалению, мы не можем проверить эту гипотезу, поскольку русский текст памятника до нас не дошел, а многочисленность народных суеверий такого рода делает совпадения неизбежными. Так, одна рукопись XVIII века, содержащая перечень игр, развлечений, суеверий и примет (которые названы «проклятыми» и за которые налагается епитимья — см. гл. 2, 1), включает большинство перечисленных выше примет вперемежку с предсказаниями из «Трепетника» и многими другими народными суевериями и способами гадания (как, например, кормление медведя для узнавания пола будущего ребенка), а также с упоминаниями игры на музыкальных инструментах, игры в шахматы, в кости и в карты[161].

О том, насколько трудно разграничить «народную» и «книжную» традиции или охарактеризовать взаимодействие между двумя традициями (в случае, если оно имело место), свидетельствует вывод, к которому пришел М.Н. Сперанский в публикации, посвященной «Трепетнику». Исследователь полагает, что большинство примет, опубликованных В.И. Далем, на самом деле не собраны им среди живых носителей традиции, как это утверждал сам Даль, а заимствованы им из рукописных «Трепетников». В.И. Даль мог прибегнуть к этому небезупречному способу, чтобы облегчить выполнение стоявшей перед ним задачи, так как считал эти приметы «народными» по происхождению и не подозревал, что они имеют книжную предысторию, которую можно проследить вплоть до античных прототипов[162]. Даля, конечно, можно извинить за проявленную им самонадеянность в отношении различения фольклорного и книжного происхождения отдельных примет, поскольку в его время они были широко распространены в народе.

Ч. Бэрнетт полагает, что в основе опубликованного им латинского списка лежит скорее греческий, а не арабский оригинал. Русские описания «Волховника» датируются гораздо более поздним временем, чем латинские тексты. И можно предположить, что ис-

точником русского текста послужил греческий оригинал (если перевод осуществлен до конца XV века) или же текст на латинском, польском, немецком или даже древнееврейском языках (если перевод сделан в конце XV или в XVI веке — именно с этих языков в это время переводится на русский основной массив гадательной литературы). Непосредственный арабский источник маловероятен, но византийский вполне возможен.

А.И. Яцимирский привлек внимание исследователей к ряду ранних переводов на славянский язык («Хроника Георгия Амартола», предисловие к «Житию» Иоанна Златоуста, сочинения свв. Киприана и Ефрема и др.). В них осуждается вера в такие приметы, как скрип стен, карканье ворона, писк мышей. Эти три знамения особо упоминаются в первом наставлении Иоанна Златоуста о крещении как «нелепые суеверия греков» и представляют собой своего рода общее место; в Слове 11 Златоуст вновь возвращается к «знамениям, оракулам, знакам, наблюдению дней и часов, приметам, амулетам и заклинаниям» как к дьявольским обольщеньям, от которых, принимая крещение, следует отречься. В Слове 12 он вновь говорит о знамениях (встреча с одноглазым или одноногим человеком — плохая примета, встреча с девицей — предвещает неудачный день, с блудницей — предвещает счастливый день); о привязывании монет с изображением Александра Великого на запястья и лодыжки в качестве амулетов; о заклинаниях, которые произносятся старыми ведьмами[163]. Данный предмет явно привлекал Иоанна Златоуста — в его комментарии на Послание к Ефесянам имеется еще один перечень примет, популярный среди его современников греков. В нем упоминаются: крик петуха как имеющий решающее значение для заключения сделок; надевание обуви на левую ногу прежде правой как плохое предзнаменование (выйти за порог с левой ноги также считается плохой приметой); глазной тик, крик мула, чиханье, звук ткацкого станка[164]. Многие из этих примет были хорошо известны в России еще совсем недавно.

Вероятно, в России произошло следующее: связка примет из текста-источника, подобного «Tabula prenostica Salomonis», сначала была включена в список «ложных книг» как цитата; со временем эта подборка утратила свою текстовую целостность и уже не опознавалась в качестве самостоятельного текста ни составителями индексов запрещенных книг, ни последующими комментаторами. Последним этапом стало беспорядочное перемешивание этих примет с приметами из других источников. Несмотря на обвине-

ние в недобросовестности, предъявленное Сперанским Далю (см. с. XXX и примеч. 162), совпадение некоторых примет из книжного текста с приметами из народных верований и присловий не обязательно свидетельствует об их позднем или литературном происхождении. В то же время в крайне эклектичном мире магии и ворожбы распадение изначально цельного текста на отдельные приметы и их последующая связь с широко известными народными поверьями делают вполне возможным возрождение «книжных примет» в качестве «народных».

---

[1] См., например: *Журавлев.* Домашний скот. Идеографический указатель.

[2] ПСРЛ. Т. 1. С. 164, 165, 170.

[3] Такой утонченный монарх, как византийский император Константин VII Багрянородный (*Constantinus VII Porphyrogenitus.* De ceremoniis aulae Byzantinae. Vol. 1. P. 467), в X веке советует императорам, отправляясь в поход, всегда брать с собой наиболее популярные гадательные сочинения, такие, например, как «Βιβλίον συνατηματκόν» («Книга встреч»). Это может быть упоминаемый в русских списках запрещенных книг «Путник» (см.: *Гранстрем.* Греческий оригинал отреченной книги «Путник»). Эту точку зрения разделяет Кобяк (*Кобяк.* Индексы отреченных и запрещенных книг. С. 50, примеч. 18).

[4] *Graham.* A Brief Account. P. 266.

[5] Словарь русского языка XI—XIV вв. (см. *око*).

[6] *Даль.* Толковый словарь (см. *встречать*).

[7] Там же (см. *волк, встречать*). М.Д. Чулков отмечает, что встреча с покойником — к *несчастью* (*Чулков.* Абевега русских суеверий. С. 79).

[8] *Афанасьев.* Поэтические воззрения. С. 174.

[9] *Даль.* Толковый словарь (см. *монах, поп, волк*).

[10] Там же (см. *встречать*).

[11] *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *clergymen*).

[12] *Olaus Magnus.* Description of the Northern Peoples. Bk. 3. Ch. 26.

[13] *Abbot.* Macedonian Folklore. P. 104.

[14] *Даль.* Толковый словарь (см. *поп*).

[15] *Яцимирский.* Библиографический обзор апокрифов. С. 68—69.

[16] *Фасмер.* Этимологический словарь; Словарь русского языка XI—XIV вв.; *Даль.* Толковый словарь.

[17] *Даль.* Толковый словарь (см. *птах*). Эти слова, возможно, представляют собой «ученое словотворчество» нового времени.

[18] *Смирнов.* Материалы. С. 124.

[19] *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *crow, raven*).

[20] *Даль.* Толковый словарь (см. *лес, ворон*).

[21] *Забылин.* Русский народ. С. 262. В окрестностях Пинска (Белоруссия) бытует объяснение, что ворон, как птица, поедающая падаль, способен предчувствовать смерть (*Булгаковский.* Пинчуки. С. 189).

[22] *Даль.* Толковый словарь (см. *филин, дятел*).

[23] О подобных верованиях в Англии см.: *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *owl*; *owl seen in daytime*).

[24] *Даль.* Толковый словарь (см. *сова*).

[25] *Никифоровский.* Простонародные приметы и поверья. С. 1. Об античных и английских поверьях см.: *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *owl*).

[26] Знаменитый автор XVI века, писавший о колдовстве, Иоганн Вейер (Вир) отмечает связь *стриги* с Лилит (*Weyer.* De praestigiis daemonum. P.165).

[27] *Даль.* Толковый словарь (см. *сорока*).

[28] *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *magpie*). Также: *Hazlitt.* Dictionary (s.v. *magpie*).

[29] *Смирнов.* Народные гадания. С. 50.

[30] *Даль.* Толковый словарь (см. *кукушка*). Поверья, связанные с кукованием, услышанным натощак, и обычай позвякать монетами встречаются также в шотландской и английской традиции, см. в: *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *cuckoo*).

[31] *Забылин.* Русский народ. С. 262.

[32] *Даль.* Толковый словарь (см. *яйце, яйцо*). Сходные английские поверья, связанные с первым яйцом, использованным при обряде христосования, см. в: *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *egg*).

[33] *Даль.* Толковый словарь (см. *огнь*).

[34] Там же (см. *соловей*).

[35] *Тургенев И.С.* Литературные и житейские воспоминания. С. 424—425.

[36] *Даль.* Толковый словарь (см. *ластица*); *Забылин.* Русский народ. С. 268—269; *Афанасьев.* Народные русские легенды. С. 13. О сходных поверьях в Англии (включая молоко с кровью) см.: *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *Swallow and Martin, harming nests of: Robin/Wren/Martin/Swallow sacred*).

[37] *Забылин.* Русский народ. С. 262; *Афанасьев.* Народные русские легенды. С. 13.

[38] Словарь русского языка XI—XVII вв. (ст. *вещун*).

[39] *Даль.* Толковый словарь (см. *чайка*).

[40] Там же (см. *журавль*).

[41] Там же (см. *воробей*).

[42] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (см. *Никита-гусепролет*).

[43] *Даль.* Толковый словарь (см. *кошка*). О некоторых сходных поверьях в Великобритании см.: *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *cat*).

[44] *Даль.* Толковый словарь (см. *кот*). О подобном веровании в Британии см.: *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *cat*).

[45] *Даль.* Толковый словарь (см. *корова, гадуница, ведать*).

[46] Там же (см. *корова*).

[47] Там же (см. *собака*). Сходные английские поверья о вое собаки как дурной примете см.: *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *dog howling*).

[48] О ведьмах, принимающих вид зайцев, в Ирландии и Скандинавии см. статьи в: Folklore. 1993. Vol. 104. № 1/2. P. 67 — 85. См. также: *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *hare = witch*).

[49] *Даль.* Толковый словарь (см. *лес*); *Зиновьев.* Указатель, мотив AI 38.

[50] Там же (см. *заяц*). О таком же веровании в Британии см.: *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *hare portend fire*).

[51] Там же.

[52] О Македонии см.: *Abbot.* Macedonian Folklore. P. 106; о Британии и Ирландии см.: *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *hare or rabbit, meeting).*

[53] *Минько.* Суеверия. С. 38.

[54] *Даль.* Толковый словарь (см. *лошадь*).

[55] Там же (см. *мышь*). Ср. английское поверье, будто с помощью издохшей мыши можно излечить зубную боль: *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *mouse, other cures using).*

[56] *Даль.* Толковый словарь (см. *репа, сковывать*).

[57] Там же (см. *свинья*); *Никифоровский.* Простонародные приметы и поверья. С. 120 (*свинья визжит — к несчастью*).

[58] Поверья о зловещем треске сверчков были известны уже во времена Плиния. Светлана в одноименной балладе В.А. Жуковского тоже верила этой примете. Об этом поверье в Британии см.: *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *cricket*).

[59] Даль. Толковый словарь (см. *сверчок, муха, муравей, таракан*).

[60] *Cross.* Anglo-Rossica. P. 161.

[61] *Даль.* Толковый словарь (см. *вошь*).

[62] Там же (см. *волк*).

[63] Там же (см. *ерш*).

[64] Там же (см. *лист*).

[65] Там же (см. *береза*).

[66] Там же (см. *лепень*).

[67] Там же (см. *каша*).

[68] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (см. *Варвара*).

[69] *Даль.* Толковый словарь (см. *кутья*). О сходных поверьях см.: *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *shadow*).

[70] *Даль.* Толковый словарь (см. *соль*). О сходном суеверии в Британии см.: *Opie, Tatem.* Dictionary(s.v. *salt*).

[71] *Даль.* Толковый словарь (см. *дым*).

[72] См. полезный обзор: *Burnett.* An Unknown Latin Version of an Ancient Parapegma.

[73] *Черепанова.* Мифологическая лексика. С. 38—40. О.А. Черепанова усматривает в этом пережиток пантеона древнеславянских божеств. Однако тот факт, что эти дни посвящены святым, почитание которых не является русским по происхождению, а рифмованные мнемонические приемы находятся в зависимости от удачных каламбуров, означает, что возможностей для бытования такого пережитка не могло быть очень много. Кроме того, связь святых и дней, посвященных святым, с определенными погодными явлениями распространена повсеместно и в Европе.

[74] *Гончаров.* Обломов. Ч. 1, гл. 9.

[75] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (см. *Василь-вечер*).

[76] *Даль.* Толковый словарь (см. *комар*).

[77] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (см. *Лукьян-ветреник*).

[78] *Даль.* Толковый словарь (см. *лед*).

[79] *Чулков.* Абевега. С. 189.

[80] *Даль.* Толковый словарь (см. *кутья*).

[81] *Толстой.* Народная этимология.

[82] См.: *Черепанова.* Мифологическая лексика. С. 72; *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени.

[83] *Болонев.* Народный календарь. С. 69.

[84] *Даль.* Пословицы русского народа.

[85] *Ермолов.* Народная сельскохозяйственная мудрость. См. также: *Забылин.* Русский народ. С. 282—287.

[86] *Макаренко.* Сибирский народный календарь. Из более новых исследований см.: *Симина.* Народные приметы и поверья Пинежья.

[87] *Даль.* Толковый словарь (см. *раждать*).

[88] Там же (см. *святой*).

[89] Там же.

[90] *Даль.* Пословицы русского народа. С. 546.

[91] *Юдин.* Дни величальные. С. 10.

[92] *Ермолов.* Народная сельскохозяйственная мудрость. С. 27—30.

[93] *Даль.* Толковый словарь (см. *василек*).

[94] Там же (см. *крест, богоблагодатный (Богоявление)*); *Ермолов.* Народная сельскохозяйственная мудрость. С. 32—33; *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (см. *Иордань*).

[95] Неясное поверье, связанное, возможно, с тем, что, согласно известному в народе апокрифическому Первоевангелию Иакова, Дева Мария пряла, когда перед ней предстал архангел Гавриил.

[96] *Даль.* Толковый словарь (см. *благовеличие*).

[97] Там же (см. *прясть*).

[98] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (см. *Гавриил-благовестник*).

[99] *Даль.* Толковый словарь (см. *Юрий-теплый).*

[100] *Ермолов.* Народная сельскохозяйственная мудрость. С. 344—349.

[101] *Даль.* Толковый словарь (см. *Петров день).*

[102] Там же (см. *Ильин день*).

[103] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (см.: *Покров*).

[104] *Даль.* Толковый словарь (см. *Андрея-наливы).* Т.Н. Кондратьева (*Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени) относит это гадание к другому дню св. Андрея — 4 июля.

[105] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (см. *Андрей*); *Brand.* Observations on Popular Antiquities. P. 659.

[106] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (см. *Спиридон*).

[107] См.: *Thomson.* The Reports of the Magicians. P. XXXIII—LXV.

[108] См.: *Lydus.* Liber de ostenstis.

[109] *Olaus Magnus.* Description of the Northern Peoples. Bd. 1. Ch. 14.

[110] *Даль.* Толковый словарь (см. *рог, ветер*). О почти идентичных верованиях в Британии см.: *Brand.* Observations on Popular Antiquities. P. 659.

[111] См., например: *Симина.* Народные приметы и поверья Пинежья. С. 104.

[112] *Даль.* Толковый словарь (см. *кольцо, луна*); *Ермолов.* Народная сельскохозяйственная мудрость. С. 233 (даны некоторые предсказания по кольцам, появляющимся вокруг солнца).

[113] *Тихонравов.* Памятники. С. 397 (сходный текст, в котором приметы расположены иначе, см. на с. 396).

[114] *Даль.* Толковый словарь (см. *рог*).

[115] Там же (см. *новый*).

[116] Там же (см. *пасолнце, ухо*).

[117] Там же (см. *раждать*).

[118] Там же (см. *Петров день*); *Забылин.* Русский народ. С. 85—86. О сходных английских верованиях см.: *Hazlitt.* Dictionary (s.v. *sun, dancing of the, on Easter Day*).

[119] Репродукции и анализ см.: *Подобедова.* Миниатюры. С. 206—214.

[120] *Даль.* Толковый словарь (см. *радость (радуга)*).

[121] Там же (см. *василек*).

[122] *Симина.* Народные приметы и поверья Пинежья. С. 101.

[123] *Чулков.* Абевега. С. 202, 225; см. также: *Забылин.* Русский народ. С. 266.

[124] *Даль.* Толковый словарь (см. *звезда*).

[125] Там же.

[126] Там же (см. *Перун*). Отмечается, что верования в Перуна лучше сохранились в Белоруссии, чем в Великороссии. По поверью, Перун ездит по небу на колеснице и пускает огненные стрелы.

[127] Там же (см. *громить*). Даль приводит удивительно мало сведений о громе и молнии.

[128] *Moszyński.* Kultura ludowa słowian. S. 403—404.

[129] *Даль.* Толковый словарь (см. *Анисьи-Желудочницы, святой, печь*). См. также: *Смирнов.* Народные гадания. С. 31 (об этом способе гадания в Костромском крае).

[130] *Сумцов.* К объяснению малорусских гаданий.

[131] См.: *Lawson.* Modern Greek Folklore. P. 325.

[132] Лучшая сводка этнографических данных по теме: *Eisenberger.* Die Wahrsagen aus dem Schulterblatt.

[133] Эти, а также другие сведения о гадании по костям (скапулимантии) см.: *Burnett.* Arabic Divinatoty Texts and Celtic Folklore. P. 31—42; Idem. Divination from Sheep's Shoulder Bladers. P. 29—45. См. также: *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *blade-bone*).

[134] *Hercher* [note]. P. 165—168. См. также: *Krumbacher.* Geschichte der Byzantinisches Literatur. S. 442.

[135] Описание греческого гадания по костям в начале XX века см.: *Abbott.* Macedonian Folklore. P. 96—98; *Lawson.* Modern Greek Folklore. P. 324; упоминание о современной скапулимантии как о мужском занятии см.: *Hart.* Time, religion. P. 164; о южных славянах см.: *Kemp.* Healing Ritual. P. 129.

[136] *Moszyński.* Kultura ludowa słowian. S. 407.

[137] *Maclean F.* To the Back of Beyond. P. 121—124 (цитируется в: *Burnett.* Divination).

[138] Рукопись Виленской публичной библиотеки (ныне Библиотеки Академии наук Литвы). Л. 81 об. — 83 об.

[139] *Добрянский.* Описание рукописей. Полное описание рукописи приведено в кн.: *Ластоўскі.* Гісторыя беларускай (крыўскай) кнігі.

[140] *Сперанский.* Из истории отреченных книг. Ч. 3. Лопаточник.

[141] *Соболевский.* Переводная литература. С. 423—423.

[142] *Яцимирский.* Библиографический обзор апокрифов. С. 69.

[143] *Delatte.* Anecdota atheniensia. P. 206—209. MS Paris, BN 1493, ff. 155v—159.

[144] *Burnett.* Divination from Sheep's Shoulder Blades.

[145] Основные сводные публикации таких «ложных книг», нередко бессистемно объединяемые в русскоязычной научной литературе под названием «апокрифов», таковы: *Пыпин.* Ложные и отреченные книги; *Тихонравов.* Памятники отреченной литературы; *Порфирьев.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях; *его же*: Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях; *Франко.* Апокріфи і легенди. Тихонравов во введении к своей книге приводит список названий или описаний сочинений, которые когда-либо включались в «индексы», всего около ста. Библиографический указатель ко многим отдельным сочинениям можно найти в: *De Santos Otero.* Die handschriftliche Überlieferung. Содержание списков «ложных книг» наиболее полно проанализировано А.И. Яцимирским в «Библиографическом обзоре» (вышел только первый том), но и это лишь предварительный обзор. Некоторые уточнения к выводам Яцимирского, а также ценный новый материал представлены в работах Н.А. Кобяк «Индексы отреченных и запрещенных книг» (1984) и «Индекс ложных книг и древнерусский читатель» (1989). В статье 1984 года Н.А. Кобяк указывает, что в библиотеках Москвы и Ленинграда в настоящий момент находится более 170 списков запрещенных книг и основная масса их датируется XVI—XVII веками (хотя, возможно, эта статистика и не так важна, поскольку большинство русских рукописей относится именно к этому периоду). Рукописи, содержащие списки отреченных книг, — это главным образом сборники и церковные уставы.

[146] См. статьи Н.А. Кобяк, указанные в примеч. 145.

[147] В сборном списке Н.С. Тихонравова значится под № 89 (*Тихонравов.* Памятники. С. VIII—IX); у Яцимирского — № 101—109 (*Яцимирский.* Библиографический обзор апокрифов. С. 68—69).

[148] Н.А. Кобяк указывает, что, за исключением 12 списков из хранилищ Москвы и Ленинграда, 42 рукописи XVI—XVII веков содержат упоминания «Волховника» (*Кобяк.* Индексы отреченных и запрещенных книг. С. 45—54).

[149] Вариант: «вскочет в окно».

[150] Вариант: «слепец стрелит».

[151] Вариант: «горесть».

[152] *Пыпин.* Для истории ложных книг. С. 15—27.

[153] *Сперанский.* Из истории отреченных книг. Ч. 2. С. 4—6, 42.

[154] *Burnett.* A Note on Two Astrological Fortune-Telling Tables.

[155] Судя по греческим, западноевропейским и позднейшим русским сонникам, русские версии этого сочинения старше XVIII века не сохранились, хотя переводы польских сонников встречаются в Подкарпатской Руси и в XVII веке.

[156] В частности, большая часть таких примет встречается по отдельности в английских и американских верованиях, см.: *Opie, Tatem.* Dictionary; *Thomas, Thomas.* Kentucky Superstitions.

[157] *Даль.* Толковый словарь (см. *ворон*).

[158] Там же (см. *мышь*). См. также: *Сахаров.* Сказания. С. 40. Об этом древнем веровании, упоминаемом Блаженным Августином и хорошо известном в Британии, см.: *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *rats and mice gnawing*). Иоанн Солсберийский называет это поверье испанским: *John of Salisbury.* Policraticus. Bk. 1. P. 45. Оно упоминается в популярных английских гадательных книгах. В имеющемся у меня экземпляре книги «The Popular Fortune Teller ... by Sibly the Great Astrologer» (Лондон, без точной даты, но издание XX века) говорится: «В начале всякого дела, если крысы погрызут твое платье, воздержись от задуманного предприятия». Американский вариант из Кентукки приводится в: *Thomas, Thomas.* Kentucky Superstitions. № 1743.

[159] *Даль.* Толковый словарь (см. *свет*). Это одна из тех примет, что упоминаются в романе И.А. Гончарова «Обломов». В Америке она означает смерть, см.: *Thomas, Thomas.* Kentucky Superstitions. № 1743.

[160] *Никифоровский.* Простонародные приметы и поверья. № 1026 (выскочивший из очага уголь предвещает смерть гостя) и № 1032 (скрип означает тяжелую болезнь); *Чикачев.* Русские на Индигирке. С. 136 (выскочивший из очага уголь предвещает прибытие гостя — запись 1973 г.).

[161] *Востоков.* Описание русских и словенских рукописей. С. 549—552. № 374, сб. 1754.

[162] *Сперанский.* Из истории отреченных книг. Ч. 2. Трепетник. С. 84—93.

[163] Автор пользовался английским изданием: *Harkins.* St. John Chrysostom: Baptismal Instructions. P. 39, 168, 189—191.

[164] Ibid. P. 337.

6. ТОЛКОВАНИЯ СНОВ И ГАДАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ЧЕЛОВЕЧЕСКИМ ТЕЛОМ

1. Сны и сонники

Толкование снов является, вероятно, одной из древнейших и наиболее распространенных разновидностей ворожбы. Неизвестно, какая форма толкования снов была распространена у славян до принятия ими христианства, но очевидно, что с введением христианства пришли тексты Писания, в которых упоминаются вещие сны, и связанная с ними иконография[1], литературные примеры пророческих снов и их толкования; это пробудило и интерес к онейрокритике, хотя подчас она вызывала осуждение церкви[2]. В русских списках отреченных книг с раннего времени упоминается «Сносудец» (калька греч. «’Ονειροκριτικόν», т.е. «Сонник»). Иногда его называли «Царевы сносудцы» и приписывали пророку Даниилу, очевидно потому, что в Книге пророка Даниила можно найти не только слова «Даниилу еще даровал [Бог] разуметь и всякие видения и сны» (Дан 1:17), но и его чудесные толкования снов[3]. Тексты с толкованиями снов называли также «Сновидец» или «Сонник»[4], а в более поздних версиях — «Снотолкователь» или «Снотолковник»[5]. Эти тексты, однако, до нас не дошли.

В литературе, доступной восточным славянам, будь то библейские, агиографические или светские тексты, фольклор или былины, можно обнаружить достаточное количество упоминаний о снах-предзнаменованиях, аллегорических снах, божественных предостережениях или указаниях Всевышнего, полученных во сне[6]. Библейский характер толкования снов мог быть своеобразно усилен в фольклоре: в духовном стихе «О голубиной книге», записанном в Олонецкой губернии на Севере России, царь Давид должен толковать сон «Царя Антоломана» (вариант Соломона или даже «Волотомана»)[7]. Еще один древний источник сведений о подобных поверьях — сочинения Иосифа Флавия; они считались авторитетными в православной славянской литературе по крайней мере с XII века.

Флавий в самом деле повествует о пророческих снах и выступает в роли их толкователя[8]. Пророческий сон использован для усиления эффекта и в пропагандистской «Казанской истории» (1560-е годы), написанной в ознаменование взятия Казани в 1552 году. В этом сочинении татарские волхвы истолковывают хану его сны, предсказывая торжество русских православных христиан[9]. В более позднее время первое место в ряду «библейских» снов занял апокриф «Сон Богородицы», самый распространенный текст-амулет в России и на Балканах с XVII века до настоящего времени (см. подробнее в гл. 10.5).

С другой стороны, если не считать «Индекса ложных книг» и «Чинов исповеди», то в древнерусской литературе встречается сравнительно мало текстов, в которых бы осуждалась вера в сны[10]. В.Н. Перетц, анализируя сон Святослава в «Слове о полку Игореве», отмечал, что в древнерусской литературе по существу только «Лествица» Иоанна Лествичника и противоречивый проложный текст св. Антиоха предостерегали православных от веры в сновидения[11]. Ю.А. Яворский, однако, отметил, что важное осуждение веры в сны встречается в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова (Сир 34: 1-7)[12], к которому можно прибавить осуждения пророков Иеремии (Иер 23: 25; 27: 9; 29: 8) и Захарии (Зах 10:2). И это не говоря о Второзаконии, которое предупреждало избранный народ против «мерзостей, какие делали другие народы», а также против прорицателей, гадателей, ворожей, чародеев, обаятелей, вызывающих духов, волшебников и вопрошающих мертвых, «ибо мерзок перед Господом всякий, делающий это» (Втор 18: 9-12).

Помимо различных библейских и иных упоминаний о вещих снах, подтверждающих веру в них или осуждающих ее, существует еще один важный текст, в котором обосновывается вера в толкование пророческих снов. Это «Сны царя Шахаиши» («Сны царя Мамера», «Двенадцать снов царя Мамера»), переводное эсхатологическое сочинение доисламского персидского происхождения, которое, возможно, появилось в России через посредничество балканских славян около XII—XIII веков. Текстология этого памятника до сих пор неясна. Примечательно, что интерес к нему возродился в старообрядческих общинах XVIII—XIX веков, очевидно, в связи с его туманным прогностическим смыслом[13].

Несмотря на очевидный интерес к снам и веру в толкование снов, а также существование свидетельств об осуждении этой широко распространенной веры, по-видимому, не осталось ни одного древнерусского текста «Сонника» ранее конца XVII века. Самый

ранний русский список «Сонника» датируется именно этим временем и является переводом с польского, организованным в алфавитном порядке[14]. Дальнейшее, очевидно также польское, влияние представлено «Ракошинским сборником». Это карпато-русская рукопись XVII века, которая содержит ряд апокрифических текстов, в том числе о «12 пятницах» и «Сонник», приписанный пророку Даниилу и включающий толкования 128 снов. «Ракошинский сборник» построен по польскому образцу в алфавитном порядке[15]. Перед нами, судя по всему, действительно перевод с польского; однако можно отметить, что известен и византийский сонник, построенный по тому же принципу, приписываемый пророку Даниилу и адресованный Навуходоносору[16]. Ю.А. Яворский издал также карпатский текст XVII века, в котором по Григорию Двоеслову (папа Григорий I) выделены шесть типов снов: 1. Сны, вызванные перееданием и опьянением. 2. Сны, обусловленные постом. 3. Сны, в которые повергли размышления о бренности всего сущего и печаль. 4. Сны, наведенные дьяволом и человеческими помыслами. 5. Сны, посланные Богом. 6. Сны, происходящие от человеческого разумения и божественного откровения. Сны Иосифа (Быт 37: 6-9), фараона (Быт 41:1-7), Иосифа, супруга Девы Марии (Мф 1: 20-23; 2:13, 19, 20), трех евангельских волхвов (Мф 2:12), жены Пилата (Мф 27:19) и апостола Павла (Деян 23:11) упоминаются как правдивые, ниспосланные свыше[17]. Мне неизвестны другие восточнославянские тексты, в которых бы содержался какой-либо теоретический анализ сновидений.

Народные толкования снов у восточнославянских народов нередко следовали другому древнему принципу — толкование в противоположном смысле (как гласит английская пословица, «сны доказывают обратное»)[18]. Так, в России приснившийся поп означал беса, а еврей — святого (многозначительные противопоставления, свидетельствующие о местных предрассудках)[19].

Тот факт, что, несмотря на существование запретов толкований снов и сонников в «Списках ложных и отреченных книг», в России не сохранились списки таких книг ранее XVII века, не означает, что мотив толкования снов отсутствует в русской гадательной литературе. Текст лунника, восходящий к классической древности, обнаружен в нескольких русских редакциях, начиная по крайней мере с XVI века. Памятник не содержит толкований снов, однако в него включены указания, сбудутся ли сны и когда сбудутся, для каждого дня лунного месяца (см. гл. 14.5.2).

В начале XVIII века сонники не издавались типографским способом, и их списки продолжали традицию XVII века. Государственный деятель петровского времени князь Д.М. Голицын имел весьма разнообразную библиотеку. Она включала и сонник, и книгу «Фортуна» с предсказаниями судьбы — труд Альберта Великого (возможно, «De secretis mulierum» Псевдо-Альберта), и космографию Винченцо Коронелли, и «Selenographia» Гевелия (астроном XVII века из Гданьска), и перевод неназванного сочинения Раймунда Луллия[20]. Сам Петр I, так же как и его супруга Екатерина, взошедшая на престол после его смерти, записывал свои сны в течение нескольких лет, однако неясно, придавали ли они им значение предзнаменований[21].

Новая традиция сонников начинается во второй половине XVIII века; тогда появилось значительное их количество, что совпало с наплывом западной народной гадательной литературы, столь заметным в этот период[22]. В правление Екатерины II (1762—1796) толкование снов рассматривалось как преступление наряду с различными видами магических практик и колдовства[23]. Но запрет, очевидно, не принес желаемого эффекта — все гадательные книжки этого столетия, в том числе сонники (за исключением нескольких книг, опубликованных в самом конце XVIII века при Павле I), были опубликованы именно в период правления Екатерины II, причем в типографиях, имевших официальный или полуофициальный статус[24]. Нет сомнения, что результатом распространения в этот период переводной литературы стал в целом рост числа читателей, особенно читателей популярной литературы, а также мода на все виды альманахов, календарей и журналов[25]. Читающая публика состояла прежде всего из представителей дворянства и купечества и, насколько можно судить по упоминаниям в памятниках литературы начала XIX века, включала и мужчин и женщин.

Помимо толкований снов, занимавших лишь отдельные части гадательных сборников, в России в конце XVIII века были опубликованы по меньшей мере 11 отдельных изданий сонников: «Истолкование снов по астрономии происходящих по течению Луны» (перевод с польского, публиковался в типографии Московского университета в 1768, 1772 и 1788 годах)[26]; организованный по алфавитному признаку астрологический «Сонник, или Истолкование снов» (перевод «с разных языков», опубликован в Санкт-Петербурге в 1784-м и в Калуге в 1787 году)[27]; «Сонник, сказующий матку-правду» (опубликован в типографии Санкт-Петербургского губерн-

ского правления в 1799 году)[28]; астрологический сонник в стихах «Утреннее времяпрепровождение за чаем, или В стихах новое, полное и по возможности достоверное истолкование снов по астрономии» (выпущен типографией Московского университета в 1791 году)[29]; сонник «Цыганка, толкующая сны... сочинение неизвестного автора» (издан в Москве в 1789 году)[30]; «Сонник, или Истолкование снов по алфавиту расположенное...», включающий физиогномику и сорок пять исторических снов и их последствия, со «столетнего греческого старца астрономическою таблицею показывающею значение снов» (издан в Санкт-Петербурге в 1791 году)[31].

Наиболее интересна, вероятно, книга предсказаний Мартина Задеки (Задека). Сонником ее можно назвать с существенными оговорками. В этом любопытном сочинении сообщается, что оно переведено с немецкой книги, опубликованной в 1770 году в Базеле[32] под именем предполагаемого автора (по одной из гипотез, имя автора взято из вольтеровского «Задига»[33]). Первое русское издание появилось в 1770 году (опубликовано в типографии Сухопутного кадетского корпуса; в предисловии сообщалось, что Задека жил в швейцарском кантоне Золотурн и в 1769 году на смертном одре сообщил друзьям свои тайные знания). Позднее труд был переиздан в 1785 и 1798 годах[34]. Книга сохраняла свою привлекательность и позднее, она переиздавалась вплоть до революции 1917-го. Крупнейший издатель дешевых книжек для простого народа И. Д. Сытин выпустил не менее восьми подобных изданий с 1900 по 1915 год.

Книга предсказаний Мартина Задеки и в русской литературе оставила больший след, нежели ее соперницы (так же в свое время обрел бессмертие мнимый астролог-еврей «Erra Pater» в английской поэме XVII века «Гудибрас»). Ее упоминает А.С. Пушкин в своем романе «Евгений Онегин» (5, XXII) как одно из многих гаданий, известных юной героине:

> «То был, друзья, Мартын Задека,
> Глава халдейских мудрецов,
> Гадатель, толкователь снов».

Вероятно, Пушкин допустил здесь небольшую поэтическую вольность, или у него под руками было только московское издание 1821 года, в заглавии которого опущены и указание на Золотурн, и дата смерти Задеки — 1769 год. В названии этого издания мы читаем: «Древний и новый всегдашний гадательный оракул, найденный после смерти одного стошестилетнего старца Мартина Заде-

ка, по которому узнавал он судьбу каждого через круги счастья и несчастья человеческого, с присовокуплением волшебного зеркала или толкования снов; также правил Физиогномии и Хиромантии, или наук как узнавать по сложению тела и расположению руки или чертам свойства и часть мужского и женского пола с приложением его же, Задека предсказания любопытнейших в Европе происшествий, событием оправданное, с прибавлением фокус-покус и забавных загадок с отгадками»[35].

А.С. Пушкин — не единственный из русских писателей упомянул Задеку. В 1913 году Евгений Замятин опубликовал свою первую имевшую успех повесть «Уездное»[36]. В повести провинциальная купчиха-вдова и ее никчемный молодой любовник, отдыхая после обеда, сидели да вели подходящую для пищеварения беседу «о снах, о сонниках, о Мартине Задеке, о приметах....». Замятин, более известный западному читателю как автор футуристической антиутопии «Мы», на самом деле много писал в той русской традиции, которая черпала материалы из народной жизни и устного народного творчества. Он, конечно, должен был помнить о пушкинском обращении к Задеке, но, совершенно очевидно, и сам знал этот текст по одному из сытинских изданий. Этот интересный интертекстуальный поворот показывает, что Замятин знал о Задеке больше, чем Пушкин: по крайней мере, он отличал его предсказания от сонников.

Компиляторы, составлявшие книги по магии и гаданиям, всегда были весьма склонны к эклектике при использовании источников и бесцеремонны в их атрибуции. Мартин Задека, в свою очередь, тоже оказался жертвой плагиата. Прекрасный пример этого мы находим в «Магазине всех увеселений» (опубликован в московской Университетской типографии, 1836 год), который цитирует «Птолемея, Тихо Браге, Брюса[37], Альберта[38], Жозефа Мут, Мартина Задека, Зороастра».

Традиция бытования сонников в России, как и в Англии, жива до настоящего времени. Любопытная русская книга с предсказаниями судьбы, включающая и толкование снов, была издана в Вашингтоне в 1977 году[39]. А с 1989 года, в условиях начала эпохи гласности и перестройки, а потом и установления рыночной экономики, наскоро отпечатанные листочки с толкованием снов стали продаваться на улицах Москвы. Эти публикации примечательны включением современных реалий (таких, например, как автомобили) и, по выражению одной английской газеты, очевид-

ным отсутствием влияния западного вульгаризированного фрейдизма[40]. В то же время в моду вошло и переиздание старых книг с предсказаниями судьбы. Например, в 1989 году вышел репринт издания 1896 года «Один миллион 500 000 снов», якобы составленного из трудов «известных индийских и египетских мудрецов и астрономов» Аполлония Тианского, Альбумазара, Сунь-цзы, Тихо Браге, Платона, Птолемея, «известной французской толковательницы снов мадам Ленорман»[41] и опять-таки вездесущего Мартина Задеки.

Наука о сновидениях, конечно, не сводится к объяснению снов по сонникам. Использование сонников, как и другие формы гаданий, включающие толкование снов, было обычной частью рождественского и новогоднего времяпрепровождения, когда люди стремились в шутку и всерьез разгадать тайну своей судьбы в наступающем году[42]. Существует множество магических практик, в особенности для узнавания будущего супруга; они предполагают припрятывание какого-нибудь магического предмета (ключа, зеркала и проч.) или вещи, принадлежащей желанному объекту (например, нижнего белья), под подушку, чтобы вызвать вещий сон. Эти и аналогичные методы применялись и для предсказания пола ребенка (как это описано в гл. 4.5.4 и 4.6.3). Сходная практика бытует у русских в Карелии: они насыпают горсть земли из-под своего нового дома в одежду, которую кладут под подушку, чтобы увидеть во сне, насколько благополучной будет здесь жизнь[43].

Широко известные предсказания снов могли также передаваться из поколения в поколение в устной традиции через пословицы, особенно это касается погодных предсказаний русского народного календаря. Обычно они следуют формуле «если А, то Б», которая различима ритмически, имеет обычно два ударения на каждой половине, но иногда грубо рифмуется или строится на ассоциации (см. гл. 5.3). Современная книга о народных суевериях в Белоруссии включает список таких толкований снов, как: овца = гости, вши = деньги; грязь = сплетни, несчастье; лягушка = плохая погода; вороная лошадь = к худу; рыжий человек = к добру; обрезать косу = стыд; выдернуть зуб = умрет родственник; пить молоко = к болезни; молиться = серьезное приключение; падать = к большой неудаче; плакать = к веселью; свинья = к встрече с врагом; видеть сон во сне = к самому страшному несчастью, потере рассудка[44]. Сравнительно недавний список подобных толкований из Северной Сибири (с Индигирки) включает следующие мотивы: собака = к приходу друга; вши = к деньгам; есть мясо = к неприятности; кровь = к встрече

с родственниками; ружейный выстрел = к получению вести; белая тесемка = к приятному путешествию; черная тесемка = к неприятному путешествию[45].

Сны также находят применение в народной медицине. Один из заговоров, опубликованный Л.Н. Майковым[46], направлен на то, чтобы увидеть во сне средство от болезней: «Ложусь я, раб Божий, спать на Сионских горах, во святой церкви; кладу три ангела в головах: одного подслушивать, другого подглядывать, третьяго подсказывать. Поведай, Микола милостивый, зелье в потребу. Во веки веков, аминь».

Упоминание трех ангелов — общее место в заговорных текстах.

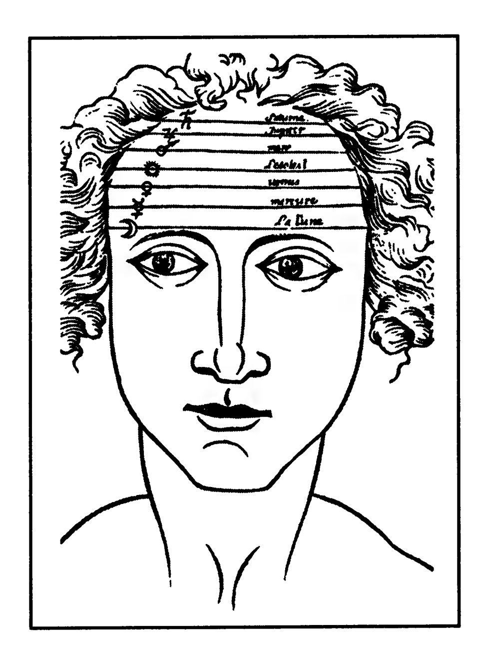
Мотив толкования снов встречается и в фольклоре. Приведу лишь два примера. В Вологодской губернии предсвадебный ритуал включает песню невесты, в которой она рассказывает свой сон; на эту песню подруги невесты отвечают другой песней[47]. Народная вера в сны и приметы, такие как чиханье или крик птиц, находит еще одно подтверждение в былине новгородского происхождения. Герой былины (Васька Буслаев) с пренебрежением относится к подобным верованиям и заявляет, что не верит «ни в сон, ни в чох» и лучше будет полагаться на свой «червленый вяз» (дубину). Это выражение представляет собой эпическое общее место, которое встречается и в качестве популярной поговорки[48].

2. Физиогномика

Физиогномика в древности и в Средневековье занимала промежуточное положение между натурфилософией и ведовством. Очевидно, что, говоря медицинским языком, заболевания могут распознаваться по внешним признакам; а семиотики могут показать, что язык тела имеет свою систему. Если выражаться более доступно — люди во все времена осознанно или неосознанно делают заключения о характере человека, во многом основываясь на его внешности. И когда внешность ассоциируется с «дурным глазом», имеющим магическую силу, или когда внешний вид последовательно связывается с неотвратимой судьбой, мы вступаем в область ведовства.

Самый ранний физиогномический текст — собственно «Физиогномика» — долгое время считался принадлежащим Аристотелю, но в конце концов был исключен из корпуса его сочинений. Из него выросли и серия арабских физиогномических текстов в VIII—

IX веках, и латинские тексты западного Средневековья. Научные аспекты физиогномики породили такие дисциплины, как антропометрия, а гадательные обеспечили сохранение за физиогномикой место в народной лубочной литературе о «премудростях древних» (например, в «Grand Albert» во Франции или «Aristotle's Masterpiece» в Англии). Физиогномика с предсказаниями судьбы по-прежнему сохраняет свои позиции в книготорговом бизнесе.



Астрологическое обоснование физиогномии (по Дж. Кардано)

Между тем литература Киевской Руси не знала физиогномики, если не считать некоторых ее элементов, попавших в известный в России «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского[49].

Пространные физиогномические тексты появляются на Руси в XV—XVI веках с переводом в Великом княжестве Литовском еврейской версии псевдо-Аристотелевой «Secretum Secretorum» («Тайная тайных», подробнее см. в гл. 1.5) и с ее последующим распространением в списках в Московском государстве. Древнееврейская версия, использованная переводчиком, была специфической: она включала большинство медицинских трудов Моисея Маймонида,

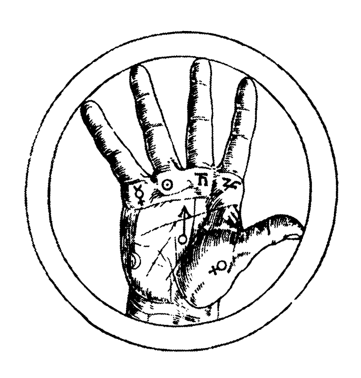
а также физиогномику иранского ученого Разеса, еврейский перевод которой был сделан Шем Тов бен Исааком. Текст Разеса помещен непосредственно за физиогномическим текстом «Secretum», так что читатель мог ознакомиться с арабской физиогномикой почти в полном объеме[50].

В действительности оба указанных физиогномических текста не являются в полном смысле ни магическими, ни гадательными (исключением можно считать лишь предостережения избегать карликов и голубоглазых, но они скорее имеют отношение к простонародным суевериям). В большей мере это были медицинские труды, созданные, чтобы помочь своим адресатам — соответственно Александру Македонскому и Мансуру — разумно оценивать людей при приеме на службу, при дипломатических переговорах и покупке рабов. Так или иначе, физиогномические трактаты стали важным новшеством на Руси: читатель «Тайная тайных» сталкивался с ними сразу вслед за ономастиконом (в русском переводе названным «Числа имени», т.е. «вычисление имен»). Вместе с астрологическим и алхимическим разделами статьи о физиогномике представляли тот отмеченный чертами детерминизма взгляд на жизнь, который мало сочетается с церковным учением о божественном промысле и свободе воли. Более того, они были частью той эзотерической премудрости, собранной в тайных книгах, которая предназначалась только для избранных. Иван Грозный, проявлявший, как представляется, интерес к оккультным наукам, несомненно цитирует физиогномический трактат «Тайная тайных», когда рекомендует не доверять голубоглазым людям[51].

Как и включения из трактатов Маймонида, физиогномические разделы русской версии «Тайная тайных» можно найти в виде отдельных списков[52]. Эти псевдо-Аристотелевы сочинения в XVII веке соединили с переводом «Liber phisionomiae» Михаэля Скота[53], и от XVIII века дошли несколько списков физиогномики различного происхождения, один из которых под названием «Персонник» был опубликован Археографической комиссией[54]. Пространный текст по физиогномике, возможно переводной, найден и в «Сборнике заговоров» первой половины XVIII века[55]. Все это позволяет, по крайней мере на уровне популярного восприятия того времени, поставить физиогномику в один ряд с сочинениями по магии и мантике. Физиогномика из «Grand Albert» (книга 4) может считаться источником для составления глав по физиогномике в гадательных книгах, о которых говорилось выше в разделе о сонниках; во

всяком случае, источником московского издания 1795 года «Совершенный физиогном и хиромантик...» (включающего также разделы по астрологии), по-видимому, не являлись посмертные записки некоего «славного индейского мудреца», хотя об этом сообщается на титульном листе книги[56].

3. Хиромантия



Астрологическое обоснование хиромантии
Гравюра XVI в. из трактата Агриппы Неттесгеймского «О сокровенной философии»

Практика, известная в России и под именем «хиромантии», и (в русской кальке с греческого) как «рукогадание», вероятно, не была широко распространенной формой ворожбы и редко упоминается в древнерусской литературе. Один из исследователей народных суеверий описывает хиромантию как «буржуазную практику», заимствованную в XVII—XVIII веках и мало известную простонародью[57]. Источники зафиксировали, что хиромантией занималась женщина-татарка в 1630 году[58]; а в 1685 году с костромского крестьянина Ромашки Аверкиева было взято ручательство не покидать монастырской территории и не предсказывать судьбу при помощи жеребеек или смотрением руки. Ромашко своего обещания не исполнил и в 1692 году был замечен все в тех же проступках[59]. На картине Ж.-Б. Ле Пренса, названной «Некромант» (1774), изображен старик чародей с глобусом и, возможно, колбой или перегонным кубом алхимика, гадающий молодой девушке по руке[60]. Ле Пренс был одним из первых художников, которые серьезно от-

носились к нравам и обычаям обитателей Российской империи. Однако собственно «русские» детали этой картины слишком сомнительны (особенно колба) и наводят на мысль, что Ле Пренс мог никогда и не видеть в России чародея, гадающего по руке. Действительно, хиромантия, как и гадание на кофейной гуще, обычно считается формой женских гадательных практик, причем настоящими специалистами в этой области всегда считались цыганки и татарки. Цыганки и теперь нередко окликают прохожих с предложениями погадать по руке, если за это дашь им «серебряную» монетку.

Самые ранние руководства по хиромантии, насколько мне известно, относятся к XVIII веку и являются переводами западноевропейских книг[61]. Первый такой опубликованный текст появился в Москве в 1795 году — это был уже упоминавшийся «Совершенный физиогном и хиромантик...»; за ним в 1821 году последовали также упоминавшиеся предсказания Мартина Задеки.

4. Уриноскопия

Уриноскопия также мало была известна на Руси. Возможно, первым стал текст, восходящий к печатным изданиям «Hortus Sanitatis», извлеченный из перевода 1534 года Николая Булева (Бюлов), например «Благопрохладный вертоград, или Травник», написанный в 1616 году и содержащий, помимо статьи об уриноскопии, статьи о знаках зодиака и о днях, благоприятных для кровопускания[62]. Один сборник XVII века по астрологической медицине включает «Послание египетскому царю Птолемею», содержащее магическую уриноскопию: образ человека, сидящего в облаках, означает, что болезнь будет продолжительной, но не кончится смертью; если он располагается внизу, почти на дне склянки, — то вскоре поправится; если в лежачем положении в верхней части или на дне — опасайся этого дня[63].

5. Чиханье и зевота

Прогностические представления, связанные с чиханьем, имеют весьма древние корни[64], они отмечены еще в начале XII века в проповеди Кирилла Туровского[65]. И до настоящего времени поговорка «не верить ни в сон, ни в чох, ни в птичий грай» означа-

ет «не быть суеверным»[66]. Как и на Западе, в России к чихнувшему человеку окружающие обращаются с пожеланиями здоровья. Сохранилось несколько примеров объяснения чиханья: то, что сказано во время чиханья, — правда (ср. аналогичную примету у Гомера); чиханье в понедельник означает удачу на всю неделю[67]; сколько раз чихнешь в день своих именин — столько лет тебе и жить осталось[68]. Существует также порядок предсказаний на каждый день недели: чиханье натощак в понедельник — к подарку; во вторник — к посетителям; в среду — к новостям; в четверг — к похвале; в пятницу — к встрече; в субботу — к исполнению желаний; в воскресенье — к гостям[69]. По-видимому, подобные приметы можно рассматривать как весьма древние формы, поскольку весьма сходные гадания по чиханью в разные дни недели сохранились и в Англии, и в Америке[70].

Зевнуть кому-то в лицо означает то же, что «сглазить»; если человек не перекрестит рот во время зевания, то его рот может перекосить[71].

6. Непроизвольное вздрагивание и зуд: «Трепетник»

Гадания по приметам, связанным с собственным телом, были весьма распространены в России. Из самых элементарных примеров отметим поверье: если родимое пятно расположено так, что его можно увидеть самому, — это к несчастью, а если нельзя — то к удаче[72]. Более детально разработано гадание по непроизвольному вздрагиванию или почесыванию различных частей тела, это древний и, по-видимому, универсальный способ ворожбы. В русских народных поговорках и поверьях можно найти сколько угодно таких примеров, существуют они и на других языках, включая английский[73]. Шум в левом ухе — к плохим вестям, в правом — к хорошим; если чешется левый глаз — к слезам, если правый — к радости (о значении правого-левого подробнее см. гл. 2.7.5)[74]; если чешутся уши — к новостям, или к дождю, или к рождению ребенка у друзей; если уши горят — значит, о тебе кто-то говорит[75]. Если болят руки, ноги, голова, пальцы или мозоли — к плохой погоде[76]; если чешется голова — значит, кто-то тебя бранит[77]; зуд в носу — к покойнику[78]; горит ступня — к дальней дороге; если правая ступня мерзнет раньше, чем левая, — добрый знак[79]. С ногами связана и другая известная с древности примета: если споткнулся, это дур-

ное предзнаменование[80]. В России вера в этот дурной знак не относится к самым распространенным суевериям, но В.И. Даль зафиксировал одно русское поверье: «кто, идучи домой, споткнется, у того дома ссора готова»[81].

Тексты гадания по непроизвольному вздрагиванию частей тела — «Трепетники» — были изучены М.Н. Сперанским[82]. Это исследование поместил в более широкий контекст Германн Дильс, сделавший немецкие переводы европейских (включая славянские) и восточных «Zuchungsbücher»[83]. Византийскую версию приводит А. Делятт[84].

М.Н. Сперанский, напомню, отмечал, что В.И. Даль ошибочно принимал ряд книжных суеверий за народные. Если верить И.А. Гончарову, в российской провинции XIX века и дворяне, и крестьяне, и мужчины, и женщины верили в подобные приметы, даже если не всегда одинаково истолковывали их значение. Так, детство гончаровского Ильи Ильича Обломова прошло в помещичьем семейном кругу, где подобные суеверия были широко распространены[85].

---

[1] Относительно предмета сновидений в иконографии см.: *Дагрон.* Священные образы. С. 31—34.

[2] Дискуссию об амбивалентном отношении к толкованиям снов ранних средневековых писателей на Западе см.: *Bitel.* In visu noctis.

[3] Общий обзор средневековой теории и литературы сновидений см.: *Kruger.* Dreaming in the Middle Ages. О позднеантичном, раннехристианском и патристическом отношении к сновидениям см.: *Miller.* Deams in Late Antiquity. В связи с толкованиями снов пророком Даниилом следует отметить, что самый известный сонник в западной традиции называется «Somniale Danielis» (т.е. «Сонник Даниила»).

[4] См.: *Яцимирский.* Библиографический обзор апокрифов. С. 66—67; *Срезневский.* Материалы (см. *сновидец* и *сносудец*).

[5] *Даль.* Толковый словарь (см. *снотворный*).

[6] *Перетц.* Слово о полку Ігоревім. С. 238—246.

[7] *Рыбников.* Песни. 1991. Т.1. С. 335. См. также указатель к книге Рыбникова, в котором перечислен ряд пророческих снов в былинах. О северных русских легендах о вещих снах см.: *Криничная.* Предания русского Севера. С. 153, 156, 167, 169—173, 178, 267, 354, 381.

[8] См.: *Мещерский.* История «Иудейской войны» Иосифа Флавия. Кн. 3, гл. 8. С. 307. Исследование, посвященное Иосифу Флавию как толкователю снов: *Gnuse.* Dreams and Dream Reports.

[9] Казанская история. С. 130—131.

[10] Об одном из таких запрещений в «Чине исповедания» см.: *Смирнов.* Материалы. С. 47.

[11] *Перетц.* Слово о полку Ігоревім. С. 243—244. См. также текст в «Памятниках старинной русской литературы» (Т. 4. С. 214—215): «Слово о снех нощных», цитируемое без дальнейших комментариев по рукописи РНБ (Кирилло-Белозерское собр., 22/1099). Подробнее о дальнейшей дискуссии и обзор литературы о сне Святослава в «Слове о полку Игореве» см. статью Л.В. Соколовой в «Энциклопедии “Слова о полку Игореве”» (Т. 5. С. 30—39).

[12] *Яворский.* Карпато-русское поучение о снах.

[13] Библиографию см.: Словарь книжников. Вып. 1. С. 408—410; *Махновець.* Українські письменники... С. 860—863. Относительно балканской версии см.: *Gaster.* The Twelve Dreams of Sehachi.

[14] *Соболевский.* Переводная литература. С. 226.

[15] *Яворский.* Новые рукописные находки. С. 97 (текст на с. 127—131).

[16] В английском переводе: *Lewis.* The Interpretation of Dreams and Portents. P. 87—89. (В книге сообщается, что перевод сделан по берлинской рукописи XVI века, но в дальнейшем издатель этого не подтверждает.)

[17] *Яворский.* Карпато-русское поучение о снах.

[18] *Scot.* Discovery of Witchcraft. P. 104.

[19] *Bogatyrev.* Actes magique, rites et croyances. P. 57. Например, толкования снов «от противного» можно найти в «Золотом осле» Апулея и в современной Британии: *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *dreams*).

[20] *Градова, Клосс, Корецкий.* К истории архангельской библиотеки Д.М. Голицына. С. 9, 51, 88, 182, 222, 259. Перевод Р. Луллия был, возможно, одним из старообрядческих текстов, отмеченных в гл. 13.

[21] О тексте см.: *Семевский.* Петр Великий в его снах. С. 271—276. Вопрос о том, как сны могли влиять на Петра (не касающийся, однако, темы гаданий или толкований), рассмотрен в: *Cracraft.* Some Dreams of Peter the Great.

[22] Сводный каталог приводит более 50 названий такого рода изданий.

[23] ПСЗ. Т. 20. № 14392. Т. 21. № 1539. См. также: *Попов.* Суд и наказания за преступления. С. 381.

[24] Издательство Оксфордского университета в поисках прибыли также участвовало в выпуске альманахов в XVII — XVIII веках. Эта традиция сохраняется и в современной России: у меня есть книжка заговоров (очевидно, рассчитанная на использование, а не на научное исследование), которая была издана в 1992 году Новосибирским государственным педагогическим институтом под заголовком «Любовные, целительные и охранительные заговоры».

[25] Вопрос о гадательных книгах, их публикаторах и об этих книгах в контексте городской гадательной традиции XVIII и XIX веков рассмотрен в кн.: *Wigzell.* Reading Russian Fortunes.

[26] Сводный каталог. № 2685—2687.

[27] Там же. № 6700, 6701.

[28] Там же. № 6702.

[29] Там же. № 7626.

[30] Там же. № 8128.

[31] Там же. Дополнения. № 198.

[32] Wünderbäre und merkwürdige Profezeyung des beruehmten Martin Zadecks. Basle, 1770.

[33] О тексте Задеки см.: *Ryan, Wigzell.* Gullible Girls and Dreadful Dreams; *Wigzell.* Dream Books and Lady Macbeth's Cat; *Искрин.* Кто такой Мартин Задека; *Ровинский.* Русские народные картинки. 1881. Т. 2. С. 467—472 (приведен текст и отмечено, что в некоторых редакциях помещался «портрет» Мартина). Из последних литературоведческих комментариев к 5-й главе «Евгения Онегина» см.: *Ерофеева.* Сон Татьяны (в комментариях мало внимания уделено фольклору и, что удивительно, никак не фигурирует Задека, но прослеживаются параллели с «Чайльд Гарольдом», «Мельмотом» и «Фаустом»). О сонниках XVIII—XIX веков вообще и о Задеке в частности см. также: *Wigzell.* Reading Russian Fortunes. С. 17—30.

[34] Сводный каталог. № 4092, 5677, 5678.

[35] «Волшебное зеркало» (М., 1794), упомянутое здесь, может быть связано с Львом Прохоровым (*Прохоров*).

[36] В этой истории из современной жизни (написанной в 1912 году) особенно интересен эпизод, в котором монах заказывает смертоносный заговор от профессионального колдуна. Заговор приводится полностью: *Замятин.* Избранные произведения. Т. 1. С. 70.

[37] Имеется в виду Я.В. Брюс, генерал, астроном и научный советник Петра Великого; ему приписывается авторство оригинальной версии альманаха, известного как «Брюсов календарь» (см. гл. 15).

[38] Имеется в виду Альберт Великий, философ, которому часто приписывают позднейшие работы о народной магии, гадании, алхимии и медицине.

[39] Сонник, гороскоп и гадание. Washington, 1977. Книга имеется в Славянской библиотеке в Хельсинки.

[40] См.: *Wigzell.* Russians, who find Comfort in their Dreams.

[41] Известная французская прорицательница и гадалка мадемуазель Мари-Анн Ленорман (Marie-Anne Le Normand). См. подробнее: *Decker, Depulis, Dummett.* A Wicked Pack of Cards. Русский контекст: *Wigzell.* Reading Russian Fortunes.

[42] *Забылин.* Русский народ. С. 27.

[43] Этнокультурные процессы в Карелии. С. 46.

[44] *Минько.* Суеверия. С. 167.

[45] *Чикачев.* Русские на Индигирке. С. 136—137.

[46] *Майков.* Великорусские заклинания. № 252, из Симбирской губернии.

[47] См.: Вологодский фольклор. С. 35—37. За этим следовало загадывание загадок, которые должен был отгадывать жених. Загадки — важный жанр русского фольклора; их связь со сновидениями, подблюдными песнями и прочим очевидна.

[48] См. ниже сноску 65.

[49] Об этом см.: *Соколов.* Очерки. С. 65—88.

[50] Физиогномическую часть «Тайная тайных» см. в: *Сперанский.* Из истории отреченных книг. Ч. 4. С. 175—179; текст «Физиогномики» Разеса на с. 179—220.

[51] *Ryan.* The Secretum secretorum and the Muscovite Autocracy. P. 119. Тот же пассаж появляется в энциклопедическом сборнике середины XVI века «Златая

цепь», см. в: *Крутова.* Методическое пособие по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога. С. 67. №15.

[52] Один из них описан в: Записки отдела рукописей / ГБЛ. М., 1957. Вып. 19. С. 150. № 168. Этот сборник конца XVII века (ГБЛ [РГБ]. Ф. 218. № 617) включает отрывки о космологии из «Шестоднева», «Беседы трех святителей» и физиогномическую часть «Тайная тайных» (Л. 76—100).

[53] РГБ. Собр. Румянцева 2955. Отрывок «о смеянии» опубликован: *Буслаев.* Историческая хрестоматия. С. 1362.

[54] Персонник. С. 98—125.

[55] Полностью опубликован: Отреченное чтение в России XVII — XVIII веков. С. 297—364.

[56] Сводный каталог. № 6651.

[57] *Минько.* Суеверия. С. 160.

[58] *Черепнин.* Из истории древнерусского колдовства XVII в. С. 86—109.

[59] *Мордовина, Станиславский.* Гадательная книга XVII в. холопа Пимена Калинина. С. 322.

[60] *Rorschach.* Drawings by Jean-Baptiste Le Prince. P. 35. № 39.

[61] Например, две рукописи из Собрания Уварова (ГИМ) № 22241 (957) и № 2242 (317).

[62] ГИМ. Увар. 2191; ОР РГБ. Q.VI.II. См.: *Змеев.* Русские врачебники.

[63] *Бычков.* Описание. Собрание Погодина. 1570.

[64] *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *sneezing*). Авторы приводят список авторов, отдавших дань этому поверью, начиная с Гомера.

[65] См. многочисленные примеры начиная с XVI века: *Срезневский.* Материалы. «Чьх». См. также: ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. С. 170 («закыханию — в другом списке «зачиханию» — верують»).

[66] Словарь современного русского литературного языка (см. *грай, сон, чихать*). В былине, записанной в XVIII веке, герой Василий Буслаев заявляет, что он не верит ни в сон, ни в чох, а полагается только на свой «червленый вяз» (палицу, дубину), см.: *Данилов Кирша.* Древние российские стихотворения. С. 119.

[67] *Даль.* Толковый словарь (см. *чихать*).

[68] *Даль.* Пословицы. 1989. Т. I. С. 255.

[69] *Даль.* Толковый словарь (см. *понедельный*).

[70] *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *sneezing: divination: «days» rhyme*); *Thomas, Thomas.* Kentucky Superstitions. № 1035. Обе процитированные версии относятся к XIX веку; предсказания совпадают с русскими только для среды.

[71] *Даль.* Толковый словарь (см. *зевать*). О сходном суеверии в Англии см.: *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *yawning*).

[72] *Даль.* Толковый словарь (см. *раждати*).

[73] О некоторых античных или древних британских верованиях, зачастую аналогичных русским, см. в: *Opie, Tatem.* Dictionary (s.v. *ear, elbow, eye, foot, hand*).

[74] *Минько.* Суеверия. С. 175; *Даль.* Толковый словарь (см. *чесать*).

[75] Там же (см. *ухо*).

[76] Там же (см. *рука*).

[77] Там же (см. *свербеть*).

[78] Там же (см. *зудить*).

[79] Там же (см. *нога*).

[80] *Opie, Tatem*. Dictionary (s.v. *stumbling*).

[81] *Даль*. Толковый словарь (см. *споткать*).

[82] *Сперанский*. Из истории отреченных книг. Ч. 2.

[83] *Diels*. Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients.

[84] *Delatte*. Anecdota. P. 84—93.

[85] *Гончаров*. Обломов. Отец Обломова имел «Новейший Сонник» (С.148), и вся семья верила в приметы: если чешется переносица — кто-нибудь умрет; если брови — к слезам; если чешется ухо — к дождю и проч. (С. 143). Они ворожили на Рождество, оберегали детей от дурного глаза, и если кто-то в деревне что-либо повредит, его лечили святой водой или наговорами (С. 135, 145).

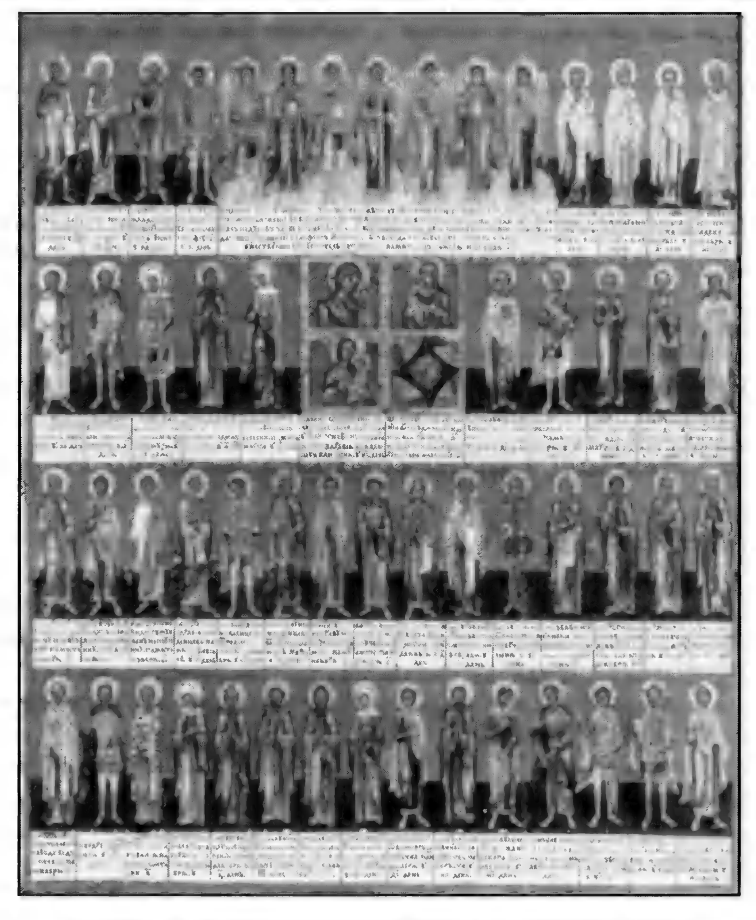
7. ЗАГОВОРЫ, ЗАКЛИНАНИЯ И ЛОЖНЫЕ МОЛИТВЫ

1. Введение

Русские магические формулы, обычно называемые *заговорами*, можно было бы рассмотреть в связи с народной магией в главе 2 или в связи с амулетами в главе 8, поскольку их нередко переписывали и носили как амулеты (в частности, неграмотные люди, которые не могли прочитать записанное заклинание)[1]. Применение заговоров также могло быть связано с ритуалами, амулетами и магическими объектами[2] (что демонстрируют тексты, в которых фигурирует св. Сисиний — гл. 8.6.6.1) или с лечением травами, не во всех случаях бесспорно магическим. Однако широта темы заставляет выделить ее в отдельную главу, причем даже в этом случае возможен лишь самый общий очерк, сопровождаемый отдельными примерами. В этой главе при необходимости рассматриваются также невербальные процедуры (ритуалы), использование магических объектов и веществ, поскольку часто они комбинировались с заговорами и заклинаниями (произносимыми или записанными) или же должны были привести к аналогичному результату.

В русской традиции существует множество заговоров, которые имеют форму христианских молитв и в то же время включают в свой состав магические, фольклорные или, во всяком случае, неканонические элементы. Как и в Западной Европе или Греции, такие молитвы по терминологии и даже по содержанию могут мало отличаться от приемлемых с церковной точки зрения текстов и часто сосуществуют с ними[3]. Фактически во многих случаях все зависит от того, кто и при каких обстоятельствах произносит молитву/заговор. Рассмотрим, например, «Большой требник». Эта книга была опубликована в 1641 году киевским митрополитом XVII века Петром Могилой. Она содержала молитвы и последования совершаемых в особых случаях священнодействий. «Большой требник» включает много таких молитв, которые, будучи произнесены

«вещей женкой», следовало бы определить как заговоры, причем в этом он всего лишь следует давней рукописной традиции[4]. Такие молитвы обычно называются *ложными молитвами*[5] или *заговорами*. На английский язык это чаще всего переводится как *spell* или иногда *incantation* (*chant* — говорить нараспев), поскольку, за исключением тех заговоров, которые шептали, их обычно произносили нараспев, на манер церковного чтения[6], а русские крестьяне, как известно, обычно молились вслух. При этом термин «заговор» подразумевает нехристианское содержание и, возможно, пришел из языческих регионов, взаимодействовавших с Русью[7], или с латинского Запада[8].



Икона избранных святых, помогающих в различных случаях
Палех, XIX в. (любезно предоставлено фирмой Кристиз, Лондон)

Как и на католическом Западе, очень тонкая грань между канонически приемлемыми молитвами и магическими заклинаниями на низовом уровне часто бывала стерта из-за того, что в случае известных обстоятельств или болезней призывали определенных святых. Те атрибуты и иконографические особенности, которыми святые наделялись в церковном искусстве, усиливали это обстоятельство. К примеру, в России молились следующим святым или их иконам: иконам Богородицы — почти во всех случаях, но для защиты от чумы и прочих эпидемий обычно обращались к Боголюбской иконе (см. гл. 8.6.2); св. Антипию — при зубной боли; св. Иоанну Воину — против воров и обидчиков; свв. Косме и Дамиану — для успехов в науке и обучении грамотности[9]; Иоанну Крестителю — при головной боли; свв. Флору и Лавру — о лошадях; св. Анастасии — об овцах, а также при трудных родах; свв. Семи отрокам — о сновидениях и об избавлении от бессонницы; свв. евангелистам — о совете и любви между мужем и женой; св. Параскеве Пятнице — женщины о покровительстве; иконе Богоматери Всех Скорбящих Радости — об исцелении больного; св. Николаю Чудотворцу — при морских бурях; св. апостолу Петру — об успешной ловле рыбы; св. Власию — о коровах; св. Георгию — о скоте вообще; Илье-пророку — о дожде; св. Василию Великому — о свиньях; свв. Зосиме и Савватию — о пчелах; св. Сергию — о курах; св. Никите Мученику — о гусях; царю Давиду — об укрощении чьего-либо гнева[10].

В XIX веке писали иконы и печатали лубочные картинки, на которых как на своего рода памятках-справочниках были помещены святые и иконы, к которым следовало обращаться в случаях тех или иных болезней и несчастий; к ним могли относиться так же, как к чудотворным иконам. Например, на рис. на стр. 4 изображена палехская икона XIX века, на которой образы святых расположены в соответствии со сферой их заступничества: св. Иоанн Богослов (для обучающихся иконописи), семь архангелов, четыре популярных типа икон Богоматери, свв. Никита, Конон и Симеон (от детских болезней), св. Иустиния (для защиты от порчи)[11], св. Флор (чтобы избежать опьянения). К приведенному списку можно добавить, например, Казанскую икону Богоматери, мч. Мину или Логгина Сотника, которым молились об исцелении зрения; св. - Марфу — об излечении от лихорадки; Тихвинскую икону Богоматери — о здоровье детей; Богоматерь Неопалимую Купину и св. Никиту Новгородского — о защите от пожара и молнии; св. Романа

Чудотворца — от бесплодия; свв. Феодора Тирона или Иоанна Воина — о возвращении украденных вещей и беглых рабов; свв. Варвару, Харлампия и Онуфрия — о защите от внезапной смерти; свв. - Гурия, Самона и Авива — от нелюбви мужем жены; свв. Нифонта и Маруфа — о защите от злых духов; св. Мартемиана — об избавлении от нечистой страсти; свв. Киприана и Иустинию — от корыстолюбия[12]. (См. также гл. 8.6 о чудотворных иконах.)

Многие святые в роли защитников и покровителей имели особые народные прозвания, указывающие на сферу их деятельности, а в ряде случаев по народному названию своего праздника они вошли в народный календарь (особенно если этот праздник служил началом каких-либо сельскохозяйственных работ)[13]. (См. также гл. 5.3.)

2. Русские заговоры

Слово *заговор*, как и ряд близких ему синонимов (например, *наговор, оговор, приговор, нашепти*)[14], подобно английскому *spell* и встречающемуся латинскому *murmur*, включает представление о речи (хотя очень многие заговоры описывают также сопутствующие действия). Другое значение слова — «тайное действие», «[политический] заговор», «деятельность заговорщиков», — возможно, не вполне случайно, имея в виду обычную многовековую связь магии и мятежа; о магии как о тяжком преступлении, измене см. подробнее в гл. 16. Глагольная форма *заговорить* (как и глаголы, соответствующие другим вышеупомянутым синонимичным существительным) означает «оказать действие заговором, заколдовать», а страдательная форма *заговориться* означает «быть заколдованным, защититься посредством заговора»[15].

Семантически близкий, но более многозначный синоним *заговора* (возможно, с элементом эвфемизма) — *слово*. В.И. Даль приводит примеры: «он такое слово знает» и «клад со словом кладут» (в народе верили, что сокровище обычно прячут, произнося колдовские заклинания). Одна севернорусская сказка содержит следующий пассаж: «У разбойников было крепкое, темное слово. Сказывали они это слово на ветер, нес это темное слово ветер на заказанное место — и стала у богатыря лошадь, как вкопанная...»[16]

Здесь сочетаются использование «слова» в магическом смысле и представление о заклятиях, посылаемых «на ветер» (см. гл. 2.3.2). Возможно, аналогом является выражение *думу подумать*, отмечен-

ное в Северной Сибири в значении «заколдовать, напустить порчу на кого-либо»[17].

Слова *заклинание* и *заклятие* также иногда выступают синонимами слова *заговор*, хотя их собственные значения, вероятно, скорее ограничиваются понятиями «проклятие, магический запрет, экзорцизм, колдовство». В этом контексте глагол, от которого они происходят, означает «заговаривать, запрещать под страхом проклятия, завораживать, заколдовывать»; ср. *заклинатель духов, заклинатель змей*[18].

Заговоры также обозначаются словами: *обереги* (защитительные заговоры, ритуалы или талисманы), *привороты, присушки* (любовные заговоры), *отвороты, отсушки* (заговоры, направленные на подавление любовного влечения), *уроки* (может означать вредоносный заговор, сглаз — причиненное им несчастье и персонифицирующий его демон)[19].

Малоупотребительное обозначение *чертовщинные заговоры* подчеркивает дьявольскую природу некоторых заговоров[20]; ряд приводимых ниже примеров показывает, что некоторые заговоры являются «антимолитвами», в которых демоническими эквивалентами отрицаются или замещаются все благочестивые действия и обращения «хороших» заговоров. Б.А. Успенский в своем исследовании магического использования экспрессивной фразеологии отметил, что матерная брань может выступать функционально эквивалентной молитве или проклятию — в ситуациях, когда взывают о магической помощи, — поскольку считающий себя жертвой колдовства может обратиться и к священнику, и к колдуну[21].

Имеется несколько публикаций собраний заговоров, наиболее солидное — Л.Н. Майкова[22]; ряд неканонических молитв опубликован Н.С. Тихонравовым[23], А.Н. Пыпиным[24], А.И. Яцимирским[25].

3. История заговоров

Заговор — это прежде всего магическая формула, призванная исполнить желание заговаривающего: обеспечить защиту, вызвать злого духа (отождествляемого с болезнью или персонифицирующего ее), причинить вред врагу или сопернику. Употребление заговоров с очень раннего времени осуждалось церковью; в Уставе Владимира Мономаха (конец XI века) оно, наряду с колдовством, отнесено к юрисдикции церковного суда. Новгородский архиепис-

коп Моисей в середине XIV века среди осуждаемых практик перечисляет приношение жертв бесам, лечение недугов «чарами и наузами», когда «немощнаго беса глаголемаго трясцю прогонять некыми писмены лживыми, проклятых бесов елиньскых пишюще на яблоцех и покладаютъ на святеи трапезе в годъ святыя литургия», а также различные магические действия, к которым прибегали, собираясь на охоту и рыбную ловлю или собираясь предстать перед князем[26]. Чтобы предметы обрели магическую силу, их клали на церковный престол, что являлось, очевидно, распространенной практикой и еще в XVI веке было осуждено церковью на Стоглавом соборе (см. гл. 1.6); промысловая магия, обеспечивающая удачу на охоте, была распространена у шаманов нерусских народов Сибири и Севера.



Опахивание (дер. Шемякино Касимовского уезда Рязанской губ., 1914)

Совершенно очевидно, что часто к заговорам прибегало духовенство; некоторые ученые даже считают, что изначально они имеют церковно-византийское происхождение и лишь позднее приобрели местный языческий колорит. Общая модель русских магических практик и текстов, их византийские и западноевропейские параллели и родственные образцы заставляют считать этот тезис достаточно обоснованным[27].

Изучение заговоров осложнено несколькими факторами. Во-первых, отобранные и опубликованные образцы, пройдя сквозь призму интересов собирателя, могут намеренно отражать особые

экзотические, поэтические, языческие или иные элементы собранного материала. Во-вторых, заговор существует в двух интерактивных плоскостях — в устном народном творчестве (где набор базовых элементов по усмотрению клиента или исполнителя может быть организован в рамках разнообразных традиционных структур) и в виде записанных сборников заговоров (в них *заговоры* приобретают окончательную форму, в которой они были собраны или зафиксированы). Как и многие другие формы магии и колдовства, заговоры, видимо, были наиболее популярны в России в XVII веке, причем во всех слоях общества. Нельзя исключать, что это нам только кажется, поскольку этому периоду свойственны более высокий уровень политического и религиозного чувства, а также грамотности и лучшая обеспеченность источниками. Заговоры широко применялись и позднее, так что в большинстве русских домов хранились сборники — обычно в составе домашних лечебников (от врачебных сборников они отличались только деталями)[28]. Видимо, так было во всей Европе: в описанном Р. Кикхефером руководстве «Wolfsthurn» (XV век) наряду с доморощенными средствами народной медицины приведены и магические[29]; причем эта традиция сохранялась и в новое время в форме печатных компиляций и компендиумов, приписываемых Аристотелю или Альберту Великому (книги назывались «Великий Альберт», «Малый Альберт» и т.д.).

В русских рукописных собраниях сборники заговоров встречаются не так часто, как можно было бы ожидать. Несомненно, причина этого в том, что такие сборники являлись предметом повседневного домашнего обихода, ими пользовались, пока они, как и поваренные книги, не приходили в негодность. С другой стороны, как было отмечено выше, со времен Петра Великого владение этими книгами стало незаконным. Их, как и другие атрибуты магии, при обнаружении следовало сжечь[30]. Кроме того, будучи частью тайного профессионального инструментария колдуна или знахаря, они ревностно охранялись. Известна тетрадка XVIII века (так эти сборники обычно назывались в судебных делах), которая явно принадлежала знахарю, предпринявшему ряд усилий, чтобы защитить ее от сторонних глаз. Она содержала травник, включавший ряд волшебных растений, и частью была написана шифром (тарабарской грамотой), частью — латинскими буквами, частью — русскими, но с опущенными гласными[31]. Другая тетрадка (около 1730 года), написанная довольно архаичным языком, включала: заговоры от различных болезней; заговоры «ко власти» и «к суду», на оружие,

на рыбную ловлю, на облегчение родов; псалмы, которые следовало читать как заклинания в различных целях; древние гадательные тексты, такие как «Громник», «Лунник», «Колядник», о звезде Чигирь, о «добрых и злых» днях и часах (см. о них в гл. 14 и 15); и две физиогномики[32].

В конце XIX — начале XX века ряд ученых, такие как А.Н. Веселовский, В. Мансикка, Вс. Миллер, рассматривали проблему древних аналогов русских заговоров[33], но в советской литературе стали появляться заявления в националистическом духе о том, будто в заговорах проявилось чисто русское поэтическое воображение. Оценивая эти притязания, следует иметь в виду чрезвычайно сходную природу заговоров в других традициях, например в англосаксонской и позднейшей английской, скандинавской, немецкой, балкано-славянской, греческой. Американский заговор на лечение ожога, записанный в Кентукки, гласит: «Посмотри на восток, посмотри на запад, посмотри на юг, посмотри на север. Видел, шли три ангела. У одного Огонь, у другого Мороз. Погаси Огонь, задуй Мороз. Отец, Сын и Святой Дух»[34]. Этот заговор может с легкостью сойти и за русский. При этом несомненно, что некоторые русские заговоры отличаются выдающимися поэтическими достоинствами.

4. Структура и характер заговоров

Заговоры и «ложные молитвы» могут иметь различный объем — от одного предложения до нескольких страниц текста, их содержание удивительно разнообразно и выразительно. Вместе с тем в основном они следуют определенным структурным моделям, хотя не все элементы обязательно присутствуют в каждом заговоре, и порядок их также может варьироваться[35].

Часто заговоры начинаются с молитвенного обращения, адресованного Господу, святым, силам природы (солнцу, луне, звездам, ветру, огню и т.д.), духу (как агенту или объекту экзорцизма, особенно если этот дух персонифицирует болезнь), лицу (в любовных или вредоносных заговорах) или объекту (оружию, талисману), которые следует заговорить. Эти обращения могут быть молитвенными или квазимолитвенными, например: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа», «Господи, благослови», «Я, раб Божий (имярек)...»[36] Затем взывающий может сказать, что он встанет (т.е., воз-

можно, это раннее утро), пойдет в *чистое поле*, обратится лицом на восток. В некоторых заговорах, адресованных злым духам или подразумевающих помощь бесовских сил, заговаривающий, напротив, говорит, что он не будет ни молиться, ни креститься и станет лицом на запад (сторона нечистой силы); может даже заявить, что снимает нательный крест и пояс. Формула, подразумевающая восходящее солнце, известна в заговорах и магических ритуалах и в других культурных зонах[37]. Представляется вероятным, что эта перформативная формула во многих случаях первоначально должна была описывать совершаемые исполнителем действия и в то же время имела целью психологически обозначить переход из повседневности в магический мир с его мифологической географией островов, волшебных деревьев и камней, библейских гор и рек. К сожалению, лишь немногие ранние записи заговоров содержат указания собирателей о том, как они исполнялись. Характерное употребление в этой формуле (но не в других частях заговора) глагола совершенного вида (который в фольклоре может использоваться как выразительный вид настоящего времени, а в современном русском языке обычно употребляется для обозначения будущего совершенного) любопытным образом напоминает специфическое использование будущего времени в некоторых эллинистических заклинаниях[38]. За этой формулой может следовать обращение к природной стихии (часто персонифицируемой как Царь-Огонь, Царь Лесной и т.д.)[39], святому или ряду святых с просьбой о помощи и заступничестве. Большинство заговоров может исполнять кто угодно, но некоторые представляют собой часть профессиональных действий колдуна или же произносятся людьми, которым приписывалось обладание магической силой: священником, мельником, кузнецом, повитухой. Для заговоров характерна либо прямая форма, в этом случае исполнитель часто описывает собственные обрядовые действия (см. выше), либо сравнительная, либо повествовательная, часто с символическими элементами; в завершение следует заклинательная часть.

Повествовательная часть заговора[40], с которой он может даже начинаться, обычно носит фольклорный (или эпический, по определению В. Мансикки) характер и отсылает к некоему удаленному экзотическому месту. Часто встречается рифмованный фольклорный зачин: «На море на Окиане, на острове на Буяне лежит камень...» (или «бел горюч камень Алатырь»)[41]. «Бел-горюч камень» часто фигурирует в таком жанре русского эпоса, как былина. В

одной из версий былины о Василии Буслаеве этот камень лежит на горе Фавор[42]. Встречаются горы, известные в религиозной традиции, и несколько выдуманных: Афон, Сион, Фавор, Архан[43], Рахман[44]. На камне могут стоять, например, дерево, церковь, три брата, три ангела, святой. Такой зачин не обязательно имеет очевидную связь с основным содержанием заговора, но его экзотический волшебный характер связывает повествование и магию. Можно также отметить рифму и ассонансы, постоянные эпитеты, тройное повторение, магическое число «тридевять», обращения к солнцу, луне, звездам, заре (часто персонифицированной), матери-земле, рекам и одновременно к православным святым. В заговорах имена православных святых могут перемежаться с именами демонов, как в «Сисиниевой легенде» (см. след. гл.). Когда призываются зори, чаще всего утренняя и вечерняя, к ним нередко прилагается женское имя — например, Мария, Маремьяна, Анастасия, Катерина и т.д.[45]

Затем может следовать эпизод из Священного Писания или жития, обычно связанный с назначением заговора какой-либо подробностью жития святого или пророка (апостол Павел, укушенный змеей, обезглавленный Иоанн Креститель, уподобленный камню апостол Петр и т.д.) или чудом, сотворенным святым. В исследованиях заговоров античного мира этот элемент часто называется *historiola*: он придает действию заговора мифологическую парадигму; такая же формула часто встречается в западноевропейских заговорах[46]. Нередко повествование включает встречу святого или Христа с человеком, страдающим от болезни, против которой и направлен заговор, с персонификацией болезни или несчастья. Часто эта встреча облечена в форму вопросов и ответов; в случае с персонификацией болезни или несчастья спрашивается, куда она идет и что собирается делать. Она проявляет свои злые намерения, после чего заклинается некоей экзорцистской формулой[47]. На этом кончается вступительная часть заговора, причем она может быть сильно сокращена и даже совсем опущена.

Следующий элемент — указание на назначение заговора. Часто он принимает форму симпатического параллелизма, употребляются формулы типа similia similibus: «как огонь горит в печи, так бы ея сердце горело по рабе Божием»; «как у мертвеца не болят зубы, так бы у раба Божия не болели зубы».

Обычно заговор завершается молитвенной формулой («Во имя Отца и Сына и Святаго Духа»; «Всегда и ныне и присно и во

веки веков. Аминь») или формулой-«закрепкой» (типа «будьте мои слова крепки»), с упоминанием ключей, замков, склеивания, связывания или иных метафор, указывающих на его нерушимую абсолютную силу.

В литературе о народной магии часто утверждается, что слова заговоров следует произносить без пропусков и изменений. Это древнее представление: в начале III века н.э. Ориген (вслед за Плинием)[48] в трактате «Contra Celsum» подчеркнул особую важность правильного употребления имен в магии и заметил, что при переводе заклинание утрачивает свою силу[49]. Хотя в материалах других культур имеются подтверждения этого тезиса, относительно русских заговоров нужно сказать, что в его пользу известны лишь отдельные свидетельства. Тем не менее едва ли русские в этом отношении отличались от других народов, к тому же вес этой идее придает явная озабоченность Русской православной церкви точным соблюдением всех богослужебных предписаний и в неизменном виде текста молитв (что в XVII веке ярко проявилось в расколе). И, несомненно, в произведениях народного творчества отражено представление о том, что неисполнение должным образом невербальных магических ритуалов может привести к несчастью, — примеры этого приводятся в настоящей книге. В то же время любой представительный сборник заговоров демонстрирует как большое разнообразие формулировок, присутствующих в принципиально сходных заговорах, так и вольное смешение в них элементов религиозных текстов, различных жанров фольклора и даже имен книжного происхождения.

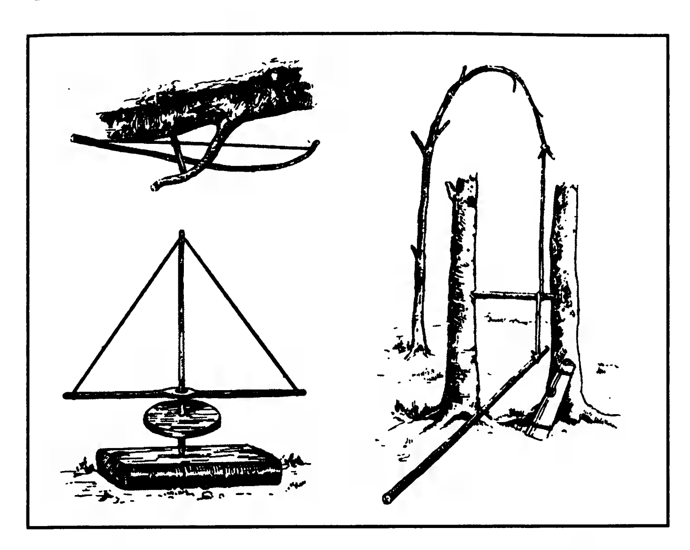
Следует также помнить, что в момент фиксации большей части заговоров они представляли собой ревностно хранимую семейную тайну или входили с состав инструментария профессиональных и полупрофессиональных колдунов и народных целителей, которые старались произвести впечатление на клиентов, используя не обычные заговоры и простое смешение или повторение того, что предлагали конкуренты. Существовало также общее убеждение, что передать заговор означает разрушить его силу; отмечено, что в Белоруссии заговоры часто передавались только на смертном одре и только следующему в роде[50].

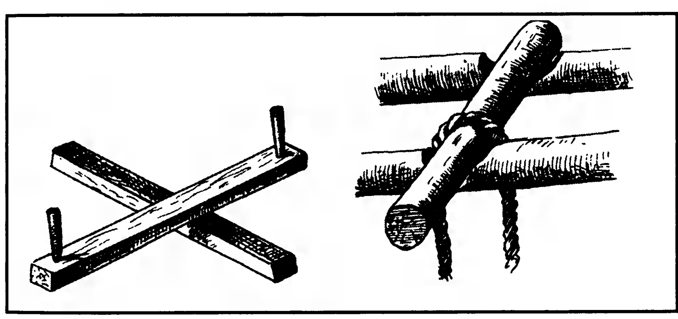
Как и в случае с другими магическими практиками, заговоры следовало исполнять в определенных обстоятельствах и сопровождать определенными действиями, о чем, как было отмечено выше, говорится в самом тексте заговора. Как правило, это особые цер-

ковные праздники или их канун, предварительное омовение, пост и молитва, ожидание на перекрестке дорог или на пороге, заговаривание в полночь в бане или три зари подряд[51]. Среди требований могут быть такие: произносить заговор, обернувшись лицом на восток, с крестом и иконой или без них, с распущенными волосами и распоясавшись, шепотом или нараспев, при этом дуть на предмет или средство (обычно еду или питье), используемые в магическом сеансе[52]. Обычно также требовалось, чтобы исполнителя заговора не видели и чтобы он, не оглядываясь, покинул место, где совершалось заговаривание или гадание. В случае более опасных заговоров следовало очертить заколдованный круг вокруг исполнителя для его защиты от призываемых демонов. Действенность восточнославянских заговоров, хотя они и могут включать обращения к солнцу, добывание огня луне и звездам, никогда, насколько мне известно, не связывалась с их исполнением в благоприятный с точки зрения астрологии период, чего иногда требуют магические тексты в других традициях. Эта ситуация, несомненно, отражает относительно примитивный уровень известных в России астрологических текстов и отсутствие, насколько можно судить, астрологии в народной магии и гаданиях. (Об астрологии подробнее см. в гл. 14 и 15; о времени, месте занятий магией и ее направлениях — в гл. 2.6, 7).



Добывание ритуального «живого» огня
(по А.Н. Лявданскому и Б.А. Рыбакову)





Восточнославянские приспособления для добычи огня трением
(по Д.К. Зеленину; нижний правый – Северная Россия, остальные – Белоруссия)

5. Виды заговоров

Существуют заговоры, имеющие отношение практически ко всем событиям и сферам жизни. В данной книге они группируются следующим образом[53].

5.1. Медицинские заговоры (профилактические и лечебные)[54]. Несомненно, здоровье — одна из самых распространенных областей приложения магии. Заговор на здоровье, связанный, как это часто бывает, с магическим объектом, упоминается в главе 5 постановлений Стоглавого собора (1551): проскурница обвиняется в том, что

берет деньги на проскуры за здравие или за упокой. Она «спросит имени о здравие и над проскурою сама приговаривает, яко же арбуи [колдуны] в чюди»[55].

Чаще всего общую защиту от болезни обеспечивало ношение амулетов (см. особенно гл. 8), однако известны и более изощренные способы. Один из них — *опахивание (опашка)*. Более всего оно было распространено в центральных и южных регионах, обычно его совершали во время чумы и иных эпидемий женщины деревни (при этом, как правило, особо выделялись целомудренные девушки). Они выходили простоволосые и распоясанные, в белых рубахах или совершенно обнаженные, в полночь (иногда на утренней заре) и, двигаясь против солнца, вспахивали вокруг деревни борозду, которая должна была остановить эпидемию. Беременная женщина шла в обжах (оглоблях) сохи, старая дева правила сохой, вдовы сеяли песок в борозду, возглашая: «Когда песок взойдет, тогда к нам смерть придет». Все участницы обряда должны были кричать (согласно одному источнику, «Приходи вчера!»)[56], петь, ругаться, производить всяческий шум. Если процессия встречала какое-то живое существо, его считали воплощением чумы и убивали. В некоторых случаях ритуал прямо требовал убийства мелкого животного[57]. В.И. Даль сообщает даже о случаях человеческих жертвоприношений[58]. Детали обряда варьировали в зависимости от местности[59]; по одному из вариантов, обряд совершали девять вдов и три девственницы в рубахах[60].

Вариант, зафиксированный в 1925—1926 годах в Можайском уезде Московской губернии, представляет собой ежегодный обряд для защиты скота. В полночь накануне Троицына дня (считавшегося женским праздником) деревенские девушки в белой одежде (которую прежде специально изготавливали для этого случая), с распущенными волосами, босые, собираются и, взяв соху или плуг, в сопровождении нескольких парней с пастушескими кнутами выходят за деревню. Девушки впрягаются в соху или плуг и тянут, парни идут по сторонам. Процессию, двигающуюся в молчании, возглавляет одна из девушек или вдова с иконой. Вывороченную землю убирают. На перекрестке пропахивают крест, кладут в середину ладан, кусочки хлеба, ветки березы. Парни затем кнутами бьют землю, и процессия двигается дальше, пока не вернется к исходному пункту. Среди деревни громоздят плуги, сани и что попадется — это называется «строить новую деревню». После опахивания девушки гадают о замужестве[61].

В дальнем северном районе Заонежья бытовали два варианта ритуала. В первом случае в обряде участвовали две обнаженные вдовы, они трижды обходили деревню, держа в каждой руке петуха и черную кошку (затем их зарывали живыми близ деревни); во втором — три вдовы на заре обходили деревню с иконами и серпами[62].

Русская практика опахивания — часть более широкой традиции: аналогичный обряд (но не специфически женский) с целью защитить деревню от бубонной чумы описан на Пелопоннесе[63]; в сербском обряде братья-близнецы пашут на черных волах-близнецах; болгарская версия добавляет такую деталь: деревянные части плуга должны быть изготовлены близнецами из деревьев-«близнецов» — выросших из одного корня; в Хорватии опахивание совершалось семь раз двенадцатью обнаженными девственниками и девственницами, во время обряда они не должны были смотреть друг на друга[64]. Обрядовая пахота обнаженными женщинами (в магии вызывания дождя) и опахивание с целью изгнания болезни — это древние и широко распространенные практики[65].

Болезни, а также опьянение и похмелье (*господи хмель*) в заговорах часто персонифицируются, как, например, в случае с *трясавицами* — лихорадками, дочерьми царя Ирода (см. гл. 8.6.6.1); известно несколько заговоров от них. Заговоры, собранные в сборнике Л.Н. Майкова под номерами 103—115, свидетельствуют, что лихорадок — «дочерей царя Ирода» могло быть от семи до тринадцати; заговоры обращены к царю Давиду, заключившему Иродовых дочерей в каменной горе (№ 113), св. Тихону, св. Пафнутию, вечерней звезде. Современное исследование, проведенное А.В. Юдиным, выявило свыше сорока адресатов[66]. В заговоре № 104 из сборника Майкова конкретизируются три способа употребления данного заговора: 1) если больной грамотен, он должен, выучив заговор наизусть, тайно читать его по тринадцать раз в день, причем он клятвенно обязуется никогда не раскрывать его; 2) если больной неграмотен, знахарь сам читает заговор несколько раз в день, взяв с больного клятву держать услышанное в тайне; 3) знахарь пишет заговор на бумажке, сворачивает ее и велит больному носить на шее, никогда не разворачивая (по окончании лечения амулет возвращают знахарю). Еще один способ: пекут двенадцать пирожков, завязывают в платок и оставляют на перекрестке, приговаривая: «Вот вам, двенадцать сестер, хлеб, соль, полноте меня мучить, отстаньте от меня». Затем уходят так, чтобы никто не видел.

В других заговорах болезнь также персонифицируется в женском образе (как в древних амулетах с Соломоном), причем к духу болезни обращаются как к матери, сестре, тетке, старухе, другу и даже желанной гостье. Элемент эвфемизма или табуирования может доходить до называния демона сложным именем с отчеством: корь может быть Царевной Васильевной, оспа — Оспой Ивановной (или Афанасьевной)[67]. Часто от болезни избавляются с помощью универсального приема: отсылают ее в другое место, в другой объект или животное[68].

Зубная боль — одно из распространенных заболеваний, от которых не существовало других средств. Многочисленные заговоры от зубной боли обычно содержат сравнения с камнем, мертвецом, месяцем, крестным древом. Часто призывается св. Антипий (Пергамский), приводятся свидетельства мертвецов, которым задают вопрос, не болят ли у них зубы. Встречается обращение к Иоанну Предтече (хотя чаще всего ему жалуются на головную боль — поскольку у него самого была отсечена голова)[69]. Вот типичный заговор, который следовало наговаривать на воск три вечерние зари подряд: «На море Океане, на острове Буяне лежат тридцать три мертвеца, у них зубы век не болели; так не боли они и у раба (имярек)»[70]. Еще один заговор: «На море на Кияне, на большом острове на Буяне стоят три высокия дерева, а как первое то дерево Петрий, а второе то дерево Хитрий, а третие дерево Кипарис; под ними лежит заяц; ты, зубная боль, к тому зайцу переселись»[71]. Этот краткий заговор замечателен тем, что в нем содержатся и формула волшебной сказки, и отсылка к апокрифу о трех деревьях, из которых сооружен крест, и такой фольклорный персонаж, как заяц, и персонификация зубной боли. О том, что заговоры, записанные в XIX веке, существовали издавна, свидетельствует заговор с призывом к св. Антипию. Он фигурировал во время процесса против Федора Шакловитого (1689) как улика против колдуна, якобы пытавшегося «испортить» молодого царя Петра. В нем св. Антипий посылается на тот свет: «Как у мертвых не болят зубы, так чтобы и у раба Божия не болели и не ломили и не пухли. Во веки веков. Аминь»[72].

В другом заговоре от зубной боли св. апостол Петр сидит на мраморном камне; Христос спрашивает, почему он грустен; тот отвечает, что от зубной боли. Христос изгоняет духа зубной боли[73]. Этот мотив известен во многих регионах[74], включая англосаксонскую Англию[75]; А. Барб возводит его к апокрифическому Евангелию св. Варфоломея[76]. Связь апостола Петра с зубной болью, не-

сомненно, проистекает из твердости камня и белизны мрамора — такими должны быть зубы; имеется также в виду эпизод наречения Симона Петром в Евангелии от Матфея (Мф 16:18: «ты еси Петр [камень]»). Еще одна ассоциация Петра с зубами возникла с обретением зуба св. Петра св. Лонгисом в VII веке[77].

Молитва к апостолу Павлу об исцелении от укуса змеи (здесь очевидна связь с эпизодом из Деяний Апостолов (Деян 28:1-8: Павел и змея) также носит апокрифический характер и известна в разных культурах[78]. Русская молитва, подобно многим другим апокрифическим и мелким магическим текстам, восходит к греческому прототипу через южнославянские (в данном случае — сербские) версии. Русские версии, развивая южнославянские оригиналы, могут включать *voces magicae* и предписания записать молитву на хлебе (воде), а затем съесть (выпить). В повествовательной части молитвы (*historiola*) эпизод с Павлом переносится из Мальты в Сицилию[79]. Более поздний и специфичный русский заговор от укуса змеи был записан под переплетом рукописного сборника апокрифических текстов конца XIX века (включавшего «Сон Богородицы», «Сказание о двенадцати пятницах» и «Епистолию Иисуса Христа о неделе»). Здесь Царь Ковер и Царица Ковровна призываются забрать свою змею[80]. Большое количество заговоров от змей записано в Белоруссии Е.Р. Романовым[81]. Характерно, что змеиные «цари» и «царицы» часто называются поименно. В XIX веке собиратель белорусских заговоров отметил, что один из его информантов отваживался лишь шептать заговоры на отдаленной лесной поляне и беспрестанно оглядывался по сторонам, опасаясь, не слушают ли его змеиный царь Ир и царица Ирица[82]. Аналогичный украинский заговор: «Заклиная вас, гадюкы, именем Господа нашего Иисуса Христа и св. велыкомученыка и побидоносця Георгия и всимы небесными сыламы. Заклынаю тры царыци: Куфию, Невию и Полию, щоб не вредылы (старцу или младенцу по имени) волосом (цвет волос)». Потом читают молитву: «Пресвятую Троицу» пять раз и «Отче наш» семь раз; если змея очень ядовита, то читают заговор три раза[83]. Змеиная царица Невия из этого заговора фигурирует в нескольких магических контекстах: она также одна из трясавиц — дочерей Ирода (персонификаций лихорадки — см. гл. 8.6.6.1). В русском заговоре от змеиного укуса, записанном в XX веке на Дальнем Востоке, на море-океане на острове стоит яблоня о двенадцати корнях, на той яблоне три деревянные кровати, на тех кроватях три подушки. На тех подушках лежат три старшие змеи:

первая Шкурапея, вторая Полюха, третья Люха. Далее призывается Люха, чтобы она уняла своих прислужниц ядовитых, болотных, подколодных, подзаборных и т.д.[84].

А.И. Яцимирский цитирует некоторые типичные медицинские заговоры. Например, чтобы остановить кровотечение из носа или изо рта, на клочках бумаги делали надписи (в виде беспорядочно расположенных букв), помещали их на груди или лбу пациента. В одном случае надпись сделана кровью, и приписка велит тому, кто не верит в силу заговора, написать его на ноже, который следует вонзить в животное: кровь не прольется. Южнославянские версии известны с XIV века, позднее появились русские редакции[85]. Приводятся и другие заговоры и молитвы, которые следовало читать над больным, например с мотивами трех ангелов (трех девиц) у Иордана[86], со словами «хинен, эгин, мантис» (или другими греческими словами, названиями рек, обычно четырех райских рек)[87]. Имеются заговоры, в которых упоминаются буквы, написанные на ногтях больного.

Любопытный заговор, в котором нет христианских элементов, предписывает пойти в лес, найти рябину, исполнить ряд ритуальных действий и написать челобитную царю Мусайле, главному лешему, чтобы узнать, за что раб Божий (имярек) «испорчен». Если царь Мусайла не ответит, ему угрожают, что придут стрельцы из Москвы и Новгорода и казаки с Азова и срубят его, оставив один пень[88].

Очень распространенный подтип медицинских заговоров — на излечение раны. Постоянный мотив здесь — обращение к Богородице с просьбой зашить рану. Вот типичный пример: «Аминь. На мори на Окияне, на острове на Буяне лежит камень; на том камне сидела Пресвятая Богородица, держала в руке иглу золотую; вдевала нитку шелковую, зашивала рану кровавую; тебе, рана, не болеть и тебе, кровь, не бежать; аминь»[89].

Заговор XVII века для избавления от пьянства содержит требование пойти к могиле, к «незнаемому мертвецу», открыть гроб и сквозь саван продеть иглу, затем процедить воду сквозь саван и игольное ушко с заговором: «А ты, усопшей, сколько времени лежишь, и сколько хмельного не пьешь... так бы мне... хмельного пития не пити... ни хотети, ни зрети, ни слышати, ни подумати до гробовой доски». Затем следует выпить воду и снова закопать умершего[90]. Использование трупа в позитивных целях контрастирует с другими описанными некромантическими практиками, но имеет параллели в английских поверьях[91].

5.2. Заговоры при родах и над новорожденными. Считалось, что различные предметы, бывшие на будущей матери во время свадьбы, а также пояс священника помогают при родах[92]. В некоторых регионах России родильную молитву приносили родильнице из церкви в шапке: можно предположить, что в этом случае молитву воспринимали как заклинание[93]. В «Духовном Регламенте» (1721) Петра Великого эта практика была признана суеверной и осуждалась. Роды часто проходили в бане и сопровождались рядом магических обрядов (см. гл. 2.7.1). В Сибири для благополучных родов развязывали все узлы, расстегивали пуговицы и т.д., распускали волосы, в церкви открывали царские врата, проползали под столом или под ногами у отца[94], переступали через топор, заглатывали яйцо, приговаривая: как курочка скоро яичко кладет[95], так и я, раба Божия (имярек), скоро рожу. Подобные практики, распространенные и в других регионах[96], не требуют специальных объяснений.

Неудивительно, что заговоры на облегчение родов часто обращены к Богородице, например к Федоровской (Костромской) иконе Богоматери, а иногда — к персонификации матки. Менее понятно обращение к св. Анастасии. Заговоры при трудных родах могут содержать обращения к Богородице взять свои золотые ключи, отпереть у родильницы «мясные ворота» и выпустить младенца на свет[97]. В этих заговорах часто упоминается *золото (золотой)*, несомненно, по ассоциации с *золотником* (одним из обозначений матки). Интересно распространенное требование, обращенное к маткезолотнику вернуться на свое место (это может быть золотое кресло)[98], как и в заговорах против демоницы-*дны* (они рассматриваются в связи со *змеевиками* в гл. 8.6.6).

Интересный родильный обряд, зафиксированный в Смоленской и Могилевской губерниях (в старообрядческой рукописи начала XIX века он осужден как колдовской), является разновидностью *кувады*. На полатях над родильницей должен лежать ее муж с обвязанным ниткой пенисом. Повитуха дергала за нитку в моменты родовых схваток, вызывая ответные крики мужа[99].

Заговоры произносились и над новорожденным с целью его защиты[100]. В случае трудных родов в разных слоях общества было принято зажигать венчальные свечи родителей[101], свечи, сохранявшиеся от церковной службы в пятницу, субботу и воскресенье[102]. На Украине с той же целью использовалась трава *Адамова голова* (о ней см. в гл. 7)[103].

В большинстве регионов России верили в особых демонов, которые вредят детям — *полуношник*, не дают им спать — *полудни-*

ца, убивают или крадут их (ср. «бес полуденный» в Пс 90:6 в старославянской Библии). (См. также гл. 8.6.6.) Известны персонификации детских хворей: *ревун, вопун, криксы*. Младенцем мог завладеть демон *тиренький*. Его присутствие обнаруживалось, если только что родившийся ребенок засмеется[104]; за такими детьми следовало очень внимательно присматривать и никогда не показывать посторонним, чтобы не вырос урод (разновидность верования в дурной глаз — см. гл. 2.2)[105]. В Сибири, чтобы защитить ребенка от дурного глаза, рекомендовалось вымыть три угла стола, три ложки, дверной засов, бросить в миску с этой водой три спички и подуть; вымыть ребенка в этой воде. Можно было вымыть ребенка мылом, которое мать держала за пазухой во время свадьбы[106]. Ребенку никогда нельзя было показывать зеркало[107], поднимать его выше уровня глаз, разговаривать с ним во время купанья, стричь волосы и ногти до года[108].

Замечательный защитительный заговор для ребенка постарше включает многие мотивы, характерные для русской магии: «Пошла я в чисто поле, взяла чашу брачную, вынула свечу обручальную, достала плат венчальный, почерпнула воды из загорного студенца; стала я среди леса дремучего, очертилась чертою прозрачною и возговорила зычным голосом. Заговариваю я своего ненаглядного дитятку (такого-то) над чашею брачною, над свежею водою, над платом венчальным, над свечою обручальною. Умываю я своего дитятку в чистое личико, утираю платом венчальным его уста сахарные, очи ясные, чело думное, ланиты красные, освещаю свечою обручальною его становой кафтан, его осанку соболиную, его подпоясь узорчатую, его коты шитые, его кудри русые, его лицо молодецкое, его поступь борзую. Будь ты, мое дитятко ненаглядное, светлее солнышка ясного, милее вешнего дня, светлее ключевой воды, белее ярого воска, крепче камня горючего Алатыря. Отвожу я от тебя черта страшного, отгоняю вихоря бурного, отдаляю от лешего одноглазого, от чужого домового, от злого домового, от злого водяного, от ведьмы киевской, от злой сестры ее муромской[109], от моргуньи-русалки, от треклятой Бабы-яги, от летучего змея огненного, отмахиваю от ворона вещего, от вороны каркуньи, защищаю от кощея-ядуна, от хитрого чернокнижника, от заговорного кудесника, от ярого волхва, от слепого знахаря, от старухи-ведуньи, а будь ты, мое дитятко, моим словом крепким в нощи и в полунощи, в часу и в получасьи, в пути и дороженьке, во сне и наяву укрыт от силы вражьей, от нечистых духов, сбережен от смер-

ти напрасной, от горя, от беды, сохранен на воде от потопления, укрыт в огне от сгорения. А придет час твой смертный, и ты вспомяни, мое дитятко, про нашу любовь ласковую, про наш хлеб-соль роскошный; обернись на родину славную, ударь ей челом седмерижды семь, распростись с родными и кровными, припади к сырой земле и засни сном сладким, непробудным»[110].

Л.Н. Майков приводит ряд заговоров, чтобы ребенок спал и не плакал (№ 56—61). Один из них, с мотивом убывания, с небольшими вариациями, известен во многих регионах; видимо, он предназначен для особо беспокойных детей, поскольку исполнять его должна была деревенская знахарка. Надев платье задом наперед (форма магического обмана, рекомендуемого также для защиты от лешего), она берет больного ребенка на руки, идет за деревню в поле и, обратясь к заре, произносит трижды, каждый раз отступая шаг назад и плюя через левое плечо: «Заря-заряница, заря, красная девица, возьми крыксы и плаксы, денны и полуденны, нощны и полунощны, часовы, получасовы, минутны и полуминутны от раба Божия (имярек)». Сделав три поясных поклона, знахарка продолжает: «Заря-заряница, заря, красная девица! Твое дитя плачет, пить, есть хочет, а мое дитя плачет, спать хочет. Возьми свое безсонье, отдай нам свой сон...»[111] Г. Попов в своей работе о народной медицине замечает, что подобные заговоры часто обращены к заре, к петуху (возможно, как вестнику зари). Он приводит еще два заговора этого типа. 1. Мать вместе с бабкой-ведуньей шла с ребенком в баню; бабка с ребенком заходила в парную, а мать ожидала в предбаннике. Бабка говорила: «Парю, парю». — «Кто парит?» — спрашивала мать. «Полуношник», — отвечала бабка. Мать: «Выпари его хорошенько, чтобы ушел и не возвращался». 2. «Заря вечерняя Марья, заря утренняя Маремьяна, отдайте сон рабу Божию (имярек)»[112]. В почти идентичном сибирском заговоре бабка отождествляет себя с Соломонидой, апокрифической повитухой, принимавшей младенца Христа (она же фигурирует в некоторых версиях апокрифа «Сон Богородицы»)[113]. Соломонида призывается и в заговорах на рост младенца[114]. Кроме того, если ребенок плачет, можно было вымыть его в воде, в которой смешана зола от трех печей: из избы, из кузницы и из бани[115] (т.е. щелоком, который использовали вместо мыла). Ряд белорусских заговоров от демона плача криксы[116] и демона бессонницы ношницы приводит Е.Р. Романов[117]. Слабые от рождения дети, страдающие от грыжи и рахита, подвергались обряду, который обычно назывался *перепекание*.

Ребенка сажали на хлебную лопату и трижды засовывали в теплую печь. В украинском варианте перед этим в печи выпекался хлеб, замешенный местной знахаркой на воде, взятой из трех колодцев[118]. Аналогичные практики известны в Англии еще из средневековых латинских епитимийников[119]. Больного ребенка можно было также трижды пропустить через материнскую рубаху, от ворота до подола[120].

Магические приемы с целью контрацепции мало известны, хотя по крайней мере один перечень грехов XVI века содержит осуждение контрацепции и абортов посредством *зелья*[121]. В одном источнике XVII—XVIII веков абортивным действием наделяется колдовской корень *молодило* (см. гл. 9, с. 393). В целях контрацепции применяли амулеты — ключи и замки; закапывали бутылку с водой, в которой стирали одежду, запачканную менструальной кровью; или эту запачканную одежду давали колдуну, который произносил особый заговор. Использование менструальной крови в контрацептивной магии практиковалось незамужними, вдовами и солдатками, т.е. женщинами, у которых беременность могла наступить только от незаконной связи[122]. Менструальная кровь (она наделялась вредоносными качествами во многих культурах) могла также применяться в целях наведения *порчи* путем подмешивания ее в еду и питье жертвы[123]. Это же средство можно было использовать и в позитивных целях — чтобы обеспечить верность мужа или любовника[124]. По менструальной крови предсказывали пол будущего ребенка (см. с. 176), пили ее, чтобы избавиться от родинок и бородавок[125]. Съесть плаценту означало или предупредить зачатие, или, наоборот, ему способствовать[126].

Был и более изощренный способ избежать зачатия: женщина должна держать под языком оберег[127]. Сибирский заговор от зачатия: «Шли, прошли Петры и Павлы. Где вы, Петры-Павлы, ночевали? — В городу во Ерусалиму, в Божьей церкве на престоле, ключи, замки оборонили, нечем грешну душу пропустити: грешна душа согрешила, младенца в утробе потребила, всяким зельям заедала, всяким травам заливала: попала в жар-тарары, в огонь горючей; попала в жар-тарары, в смолу кипучу»[128].

Противоположные обряды — для увеличения плодовитости — достаточно распространены, но, как и в случае с современной медициной, здесь сложнее выявить специфические способы помощи бездетным парам. Одно известное средство — последнее перо из орлиного крыла[129], другое — трава *купальница*[130]. Могло помочь

паломничество бездетной женщины к чудотворному изваянию в Смоленский монастырь (см. гл. 8.5)[131].

Методы предсказания и предопределения пола будущего ребенка рассмотрены в гл. 4.6.3.

5.3. Любовные заговоры. Это одна из наиболее распространенных категорий заговоров[132]. Многие сохранившиеся древневосточные и античные образцы мало отличаются от эротических заговоров, известных в России нового времени. ***Приговоры*** и ***присушки*** были распространены во всех слоях русского общества. К ним прибегали и женщины и мужчины, чтобы привлечь любовника (любовницу), склонить кого-либо к сексуальной связи, увеличить или вернуть супружескую любовь. Как правило (хотя были и многочисленные исключения), к заговорам и обрядам, направленным на поиск и привлечение брачного партнера, прибегали женщины, мужчины же были более озабочены удовлетворением своих немедленных желаний. Об изготовлении ***приворотного зелья (приворота, приворотного средства, любжи)*** священники должны были спрашивать исповедующихся[133]. Это неудивительно, поскольку многие любовные заговоры были адресованы Сатане (в одном из заговоров — Сатанаилу Сатанаиловичу)[134]. Любовная магия была предметом озабоченности и Восточной, и Западной церквей. Западноевропейская практика XIII века сопоставима с русской. Например, в «Беседах о чудесах» Цезариуса Гейстербахского есть рассказ о судьбе благочестивой женщины, которая, однако, страдает в чистилище из-за своего тайного греха — она пыталась с помощью магии обеспечить любовь мужа[135].

Обычно любовные заговоры требуют троекратного повторения, часто на заре, контакта с предметами одежды и, что наиболее характерно, употребления наделявшейся магическими свойствами еды или питья, например, как говорилось выше, содержавшей менструальную кровь. Очень распространена символика огня, дыма, ветра.

Древнейший известный мне русский любовный заговор содержит новгородская берестяная грамота второй половины XIV века: «...так ся разгори сердце твое и душа твое и душя твоя до мене и до тела моего и до виду до моего»[136]. Однако до середины XVII века (с этого времени материалы судебных дел могут служить источником по любовной магии) письменные известия по этой теме редки. В 1635 году одна из царицыных прислужниц обронила платок, в котором был корешок. При допросе она призналась, что это талис-

ман, чтобы приворожить мужа: его следовало положить на зеркало и смотреться в него. Женщину пытали и сослали[137]. Н.И. Костомаров упоминает эту практику (причем называет корень *обратим*) и приводит заговор: «Как смотрюсь в зеркало, да не насмотрюсь, так бы такой-то на меня не насмотрелся»[138]. Тремя годами позднее придворная швея обвинялась в том, что кидала песок и золу на след царицы; под пыткой она призналась также в применении наговоренных соли и мыла для того, чтобы муж ее любил[139]. По другому судному делу того же времени, несколько человек было сослано в Сибирь за занятия любовной магией. Одна женщина под пыткой призналась, что советовала женщинам давать мужьям соль и мыло со словами: «Сколь скоро мыло с лица смоется, столько бы скоро муж жену полюбил»; «как тое соль люди в естве любят, так бы муж жену любил»[140].

В деле о государственном преступлении (т.н. *Слово и дело* — см. гл. 16, с. 614), разбиравшемся духовным судом в 1727 году, некий Роман Краснопольский признал, что он, желая склонить к сожительству женщин помимо своей жены, переписал заговор со слов крестьянина Моисея Чурина. Заговор надо было наговаривать на соль, сыпать соль в квас и иную еду и давать женщинам и девицам[141]. Он поклялся, что никогда не использовал этот заговор, не говорил о нем и никому не давал переписывать (в подобных делах это всегда считалось смягчающим обстоятельством). Обыск у крестьянина обнаружил травы, список апокрифа «Сон Богородицы», заговор на подход к властям или судье, заговор для раздора между мужем и женой и *месечник* с указанием благоприятных и неблагоприятных дней для путешествия[142].

Для любовной магии характерно поедание заговоренных предметов. Например, если девушка съест пряник, над которым произнесен заговор, она полюбит заговорившего. В более сложном варианте парень должен был поймать и зарезать голубя, на голубином жире замесить тесто, испечь калач и угостить девушку, приговаривая: «Как живут между собою голубки, так же бы любила меня раба Божия (имярек)»[143]. Аналогичным образом женщины привораживали мужчин, наговаривая на еду, питье, одежду или след[144]. Того же эффекта можно добиться, нашептав над предметами, связанными с адресатом заговора. В деле 1770 года крестьянин обвинялся в колдовстве: чтобы добиться любви вдовы, он должен был написать некие слова и нашептать их в бутылку вина, которую она выпьет[145]. Возможно, нашептывание связано с участием в магии ветра: иногда

чары должны навеять три брата-ветра[146], иногда семь ветров[147], а в заговорах-отсушках — вихорь (в русских народных верованиях — демоническая враждебная сила)[148]. Другой мотив любовных заговоров — огонь: «В печи огонь горит, палит и пышет и тлит дрова; так бы тлело, горело сердце у рабы Божией (имярек) по рабе Божием (имярек)»[149]. В одном из заговоров присутствуют и фольклорные мотивы, и элементы других заговоров (в частности, упомянутые выше в связи со св. Сисинием). Например, двенадцать трясавиц (лихорадки, змеи, дочери царя Ирода) призываются вынести из белого камня Алатыря палящий и гудящий огонь, чтобы огненный змей зажег девицу[150] (огненный змей связан с падающими звездами и предвещает смерть; змеи часто встречаются в славянском фольклоре, особенно в свадебной обрядности, и как фаллические символы)[151].

Вот более сложный и страстный любовный заговор: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа аминь! Стану я, раб Божий, благословясь, пойду перекрестясь из избы дверьми, из двора воротами. Выйду на широку улицу на восток лицом, на запад тылом, поклонюсь и помолюсь. Есть в чистом этом поли, в широком раздольи четыре брата, буйные ветра: восток и запад и лето и север. Как вы служили истеному Христу, царю небесному, так вы послужите мне, доброму рабу Божию (имярек). Возьмите от меня, раба Божия, тоску, и сухоту, и черну печаль, возьмите и не оброните противо ветра и ни по ветере, противо солнышка и по солнышку, противо воды и ни по воды, через ручья текущие и через реки быстры, через горы высоки, через лесы темны, через тыны железны; из сеней ходучи али на лествицы седючи, или на кровати, на постели лежучи, или за столом седючи. Со отцом или с матерью, и с братом или сестрою, или с подругой и со всем родом и племенем совет советует, тут берите его за белые руки и кладите ему в белое тело и ретивое сердце и в черную печень и в семьдесят семь жил и в семь суставов[152], что бы раб Божий не мог бы без меня, рабы Божьей, не жить и не быть, и не пил бы и не ел бы, смертной тоской тосковал бы, той тоски не мог бы хлебом заись, ни питьем запить, ни в бани замыть, так он, раб Божий, за рабой Божьей бежал бы и сзади набегал бы, за шею хватил бы, и во уста целовал бы, и не глядел бы ни на отца, ни на матерь, ни на сестру, ни на род, ни на племя, ни на какого человека; так бы раб Божий обо мне думал, обо мне, рабе Божьей, — в день при солнце, а в нощи при месяцы, на утренней зари и на вечерней зари, и на нову и на ветху, и на перекрой месяцы, и

на намежных днях. Чего не доумел, мастер не доучил — будь мои слова все сполна всегда и ныне и присно и во веки век. Аминь!»[153]

Л.И. Минько описывает ряд белорусских приворотных практик: три пасхальных дня носить два пояса; капнуть своим потом в еду или питье привораживаемого[154]; носить у живота соколиную голову; поститься двенадцать пятниц (практика, осуждаемая «Духовным Регламентом» Петра Великого); трижды обойти вокруг объекта с тремя церковными свечами; летучую мышь поместить в новую посуду, покрыть новой тканью, положить в муравейник, вернуться домой не оглядываясь и заткнув уши, чтобы не слышать ее писка, через три недели вернуться за косточками, которые и приворожат желанный объект[155]. В «Золотой ветви» Дж.Дж. Фрезера описана аналогичная практика в Чехии, только с лягушкой[156]; сходные методы применялись и в Великороссии, чтобы стать невидимым (см. ниже). Далее Минько ссылается на судебный процесс по обвинению колдуна в шарлатанстве, состоявшийся в 1950 году в Бресте. Чтобы вернуть сбежавших мужей, он предписал прокипятить в чане их нижнее белье, а затем разбрызгать воду на ступеньках крыльца[157]. Приворожив суженого, белорусы оберегали супружество от вредоносной магии и носили для этого в качестве оберега лук и чеснок[158] — широко известное во многих регионах Европы средство против дьявола и колдовства.

В заговорах подобного рода часто фигурируют рубашки и другие предметы нижней одежды — из-за того, что они непосредственно соприкасаются с телом. Один из способов: сжечь клочок рубахи и подсыпать пепел мужу в еду, приговаривая: «Какова была рубашка на теле, таков бы муж до жены был»[159]. Сопоставимый элемент свадебного обряда на Вологодчине — невеста идет в парную в одежде, припасенной ею в подарок мужу[160].

С заговариванием одежды связаны заговоры, в которых используются пот и слюна. Например, мужчина должен поработать до пота, утереть его платком и тем же платком обтереть любимую женщину, приговаривая: «Как у меня, раба Божия, пот кипит и горит, тако же бы у рабы Божией кипело и горело сердце обо мне, рабе Божием»[161]. Можно также плюнуть на руку, произнести наговор на слюну и неожиданно ударить женщину против сердца[162]. Согласно «Вопрошанию» Кирика Новгородца, магия с использованием пота (чтобы обеспечить любовь мужчины, женщина давала ему пить воду, в которой мылась) была известна уже в XII веке и наказывалась шестинедельным церковным покаянием[163].

Существовали также заговоры, чтобы подавить любовное влечение, — *отсушки.* К ним часто прибегали жены неверных мужей против соперниц. Такой заговор фигурирует в показаниях Романа Краснопольского, упомянутых выше.

Вот демонический заговор для раздора между новобрачными: «Стану я раб дьявольский (имя рек), не благословясь, пойду не перекрестясь из дверей в двери, из ворот в ворота новобрачных, и выйду я во чисто поле, во дьявольско болото[164]. Во чистом поле стоят ельнички, а на ельнички сидит сорок-сороков — сатанинская сила. А во дьявольском болоте Латырь бел камень, а на Латыре бел камени сидит сам сатана. И пойду я, раб, к Латырь бел камню, и поклонюсь я, раб (имя рек), самой сатане и попрошу его: "Ой же ты, могуч сатана, как ты умел свести (имена мужа и жены), так умей и развести, чтобы друг друга не любили, друг друга колотили и порой ножем поразили. Ведь я твой раб, я твой слуга, и по сей день, и по сей час, и по мой приговор — во веки веков»[165].

5.4. Заговоры от импотенции. Для этих заговоров характерны логичность и постоянство образности[166]. Заговор XVII века о том, чтобы «фирс [от греческого обозначения жезла: на удивление книжный источник для простонародного словоупотребления!] не гнулся», гласит: «Встану яз, раб Божий (имя рек), благословясь и пойду перекрестясь в чистое поле под красное солнце, под млад светел месец, под частыя звезды, мимо Волотовы кости могила[167]. Как Волотовы кости нетропнут, не гнутся, не ломятся, так бы у меня, раба Божия (имя рек) ... фирс не гнулся, не ломился против женской плоти и хоти и против памятныя кости. И возьму яз, раб Божий (имя рек), свой черленой вяз и пойду я в чистое поле, ажно идет в чистом поле бык третьяк, заломя голову, смотрится на небесную высоту, на луну и на колесницу. И подойду яз, раб Божий (имя рек), с своим черленым вязом и ударю яз быка третьяка по рогу своим черленым вязом, и как тот рог ни гнется, ни ломится от моего вязу, так бы и у меня, раба Божия (имя рек) ... фирс не гнулся, не ломился против женския плоти и хоти и против памятныя кости отныне и до веку»[168].

Мотив кости, ассоциирующейся с эрекцией, представлен еще более выразительно в следующем заговоре: «Есть гора костяна. На той горе есть стул костян. На том стуле костяном седит царь костян, подпершись своим костылем костяным: шляпа на главе костяна, рукавицы на руках костяны и сапоги на ногах костяны. И весь

тот царь костян, и все семьдесят три жилы костяны, и становая ж жила кость. Так бы и у меня, раба Божия (имя рек), все семьдесят три жилы и вси семьдесят три жилы-суставы были бы костяны, и вся и становая ж жила была бы костяна, и стояла б она на жуе [т.е. "chuye" в записи "тарабарской" грамотой] сто раз и тысячу на built стрекание, на малое место на женскую нифцу [pizdu] и девичью: на черную, на русую, на красную, на белую и на всякую — месяца молода и ветха и на перекройных днях»[169].

В заговоре от импотенции может присутствовать также мотив «булатного дуба» и петуха: «...на верху булатного дуба сидит веселая птица петух, вставает рано, голову дымает и поет весело, столь же бы стояли у раба Божия (имя рек) 77 жил и едина жила...»[170]

Заговоры и иные магические практики могли привлекаться и для того, чтобы вызвать импотенцию у соперника, или из мести. Если, например, нитку, выдернутую из покрывала мертвеца, вдеть в иглу и воткнуть иглу в подол женской рубашки, это вызовет импотенцию у мужа женщины. Либо можно на восходе солнца отрезать конец веревки от церковного колокола, завязать на нем три узла и произнести заговор: «Как висит колокол, так виси у раба (имя рек) сором (penis) на рабу (имя рек) отныне до веку. Аминь»[171]. Особая форма порчи, которая насылается на тестикулы, заставляя их раздуваться до гигантских размеров, называлась *кила*. Марк Ридли в конце XVI века писал о распухании половых органов, причиняемом колдовством[172]; Ричард Джемс в 1618 году описывал *килу*, которая в результате колдовства раздувала половые органы до чрезвычайных размеров. Сэр Джером Горсей доносил, что у Ивана Грозного во время его последней болезни «начали страшно распухать половые органы»; он же сообщал о сексуальных излишествах, которыми похвалялся царь, и о колдовских обрядах и предсказаниях перед его смертью[173].

(Об импотенции и бесплодии, вызванных вредоносной магией, см. гл. 3.4.)

5.5. Защита от злых духов, вредоносных заговоров и отвращение дурного глаза. Большая часть заговоров и молитв, которые рассматриваются в данной главе, призвана тем или иным способом противостоять демонам, вредоносной магии и сглазу, поскольку болезни и несчастья обычно воплощались в злых духах или относились на счет вредоносной магии. *Порчей*, как правило, считалась болезнь человека, скота или посевов, вызванная колдовством, причем, чтобы эффективно снять колдовскую порчу, требовался специалист.

Существует множество заговоров для защиты скота от порчи. Вот относительно короткий (приведен П.Н. Рыбниковым):

«Возьми у всякой скотины меж рогами шерсти и клади в воск, прочти эту книгу три раза, по солнцу[174] и с образом обойди три раза, волочи за собою топор, а воск зарой в землю, чтоб люди не видали и не знали.

Аще кто на меня, раба Божия пастыря, и мой милый скот зло подумает, какой порчею, враждебною статьею, у того бы порченника и пыточника в тиме (темя) язык воротило бы, подколенные жилы рвало бы, скочили бы очи, со лба выпрянули бы, чтоб ему, порченнику и пыточнику, в день покою и в ночь усыпу не было, и до смертного его часу буди Господи во веки веков, аминь!»[175]

Рыбников приводит также защитительные заговоры, которые исполнялись во время свадеб; в завершение следовало трижды плюнуть в дверной замок и запереть его[176].

Заговор от сатаны имеет форму молитвы ангелу-хранителю: «Ангел мой, сохранитель мой! Сохрани мою душу, укрепи мое сердце на всяк день, на всяк час, на всякую минуту. По утру встаю, росой умываюсь, пеленой утираюсь Спасова Пречистова образа. Враг-сатана, отшатнись от меня на сто верст, на тысячу, на мне есть крест Господень! На том кресте написаны Лука и Марк, и Никита мученик: за Христа мучаются, за нас Богу молятся. Пречистые замки ключами заперты, замками запечатаны, ныне и присно и во веки веков, аминь»[177].

(О вере в дурной глаз и мерах против него см. в гл. 2.2. Травы и талисманы, применявшиеся наряду с заговорами, описаны в гл. 8, 9.)

5.6. Вредоносные заговоры. Вредоносные заговоры многочисленны и разнообразны[178]. В ряде случаев они могут быть краткими, как в приведенном ниже образце из сборника XVII века («Как сей мертвец (имя рек) [а имени буде не знаешь — назови его Иван] умер без покаяния, так и ты умри без покаяния»), но сопровождаться сложными обрядами. В данном случае следовало тайком отправиться на закате к могиле умершего без покаяния человека, имея при себе куриное яйцо и топор с привязанным к нему огнивом; у мертвого нужно было попросить разрешения взять земли у него в головах, принеся за это в жертву («поминок», «гостинец») белую лебедь, заменяемую в порядке обрядового формализма куриным яйцом, а затем попросить покойника о помощи. Взяв земли, нужно было идти домой не оглядываясь, а возле дома встать на камень

и, очертив топором вокруг камня круг, произнести оберег, охраняющий совершившего обряд «от недруга», кинуть топор в северную сторону, а через некоторое время достать его и отвязать огниво. После этого следовало бросить землей, взятой из могилы, в грудь недруга, произнеся заговор[179]. Встречаются и сложные длинные заговоры, в частности направленные против соперников в любви.

Вредоносные заговоры могут сопровождаться почти универсальной практикой, когда изготавливают фигурки (куклы), изображающие тех, кому нужно навредить, и причиняют кукле тот вред, который предназначается потенциальной жертве. Описание шуточного исполнения этого обряда над персонификацией болезни можно найти в дневнике жены писателя М.А. Булгакова. Встречая новый 1940 год в кругу семьи, домашние подняли бокалы, а затем сделали куклу — воплощение болезни писателя — и «убили» ее[180]. Аналогичная магия совершалась с частицами одежды или тела (например, обрезками ногтей) жертвы и даже с землей, по которой она прошла. В 1689 году Иван Биндаков признался под пыткой, что он для колдовства взял землю из следа, оставленного князем В.В. Голицыным[181].

Вредоносные заговоры, исполнявшиеся *колдуном*, на самом деле могли подразумевать просто отраву (действительно, вредоносная магия и отравительство в России, как и повсюду, часто были настолько тесно связаны, что многие, размышляя о возможной причине болезни, не проводили никакого различия между тем и другим, — см. гл. 9.2). Заговор произносился или нашептывался над такими магическими объектами, как травы, коренья, упоминавшаяся выше могильная земля[182]; части человеческих тел[183]; «мертвое мыло»[184] и «мертвая вода»[185], которыми обмывали покойника (с помощью «мертвой воды» женщины также пытались уменьшать слишком большую грудь); «мертвая свеча» (ее делали из добытого в могиле жира покойника, чтобы насылать сон или смерть)[186]. Сходное поверье, вероятно, скрывается за сообщением английской газеты о судебном процессе 1889 года в Курске: четырех крестьян обвиняли в убийстве одиннадцатилетней девочки ради изготовления сальных свечей, которые должны были помочь им незаметно совершить кражу. На суде говорилось, что это суеверие широко распространено в России[187].

Колдовской силой наделялись не только «мертвые» свечи: всякая церковная свеча, как и иной христианский ритуальный предмет, могла использоваться в целях магии. Чтобы навредить, устанавли-

вали свечу вниз головой и заказывали по живому недругу заупокойную молитву (разновидность проклятия путем инверсии)[188].

Вернемся к теме мертвецов и вредоносной магии. А.Н. Афанасьевым опубликована народная сказка, в которой описано действие колдуньи с «мертвой рукой»[189]. Н.И. Костомаров утверждает, что «тогда, как и теперь [!], воры употребляли руку трупа для усыпления хозяев в доме, когда хотели их обокрасть»[190]. Для успеха в любом деле, в том числе и в воровстве, наговаривали также над просфорой[191].

Сигизмунд Герберштейн, посещавший Московию, в 1557 году отметил, что епископы судят «ведовство, чародейство, отравление, прения, возникшие из-за ереси или блуда [характерно само объединение категорий преступлений] ... святотатцев, грабящих могилы, и тех, кто в целях чародейства отламывает кусочки от образов святых или от распятия»[192]. В зелье насыпали могильную землю — с этим связан заговор, гласящий: как мертвец не подымется, так чтоб и Федор не поднялся, как мертвец пропал, так бы и Федор пропал совсем[193]. На Гомельщине (Белоруссия) до сих пор, желая навредить человеку, сыплют ему под дом землю с могилы[194]. Гвозди от гроба тоже наделялись колдовской силой: если их подбросить в конюшню, лошади, принадлежащие жертве порчи, захромают[195].

В XVII веке при царском дворе постоянно опасались колдовства и порчи, и вся челядь царицы должна была клясться не произносить заговоры и не хранить кореньев и трав (чтобы их, с соответствующим заговором, не могли подбросить на дорогу или у входа в дом жертвы)[196]. В начале XVII века белье царя Михаила Федоровича носили на реку стирать в сундуке, запертом на замок и покрытом красной тканью (нередко считалось, что красный цвет защищает от колдовства и сглаза), и в сопровождении придворной служительницы, специально приставленной, чтобы не допустить возможной чародейской порчи[197].

К щадящим видам вредоносной магии можно отнести напущение икоты (кликушества). Один способ такой: снять крест, положить его себе под пяту и сказать: «Отрекаюсь от Бога и животворящего Его креста, отдаю себя в руки дьяволам». Затем следовало нашептать на соль: «Пристаньте сему человеку (имя рек) скорби-икоты, трясите и мучьте его до окончания жизни». Потом вынуть крест из обуви и повесить его на спину. В это время должны появляться дьяволы. Через сутки крест следует поместить обратно на грудь, а соль бросить на дорогу или туда, где будет проходить жер-

тва, с приговором: «Как будет сохнуть соль сия, так сохни и тот человек»[198]. В 1815 году крестьянин Михаил Чухарев был признан судом виновным в том, что с помощью этого заговора наслал на своего двоюродного брата злого духа — икоту и был приговорен к 35 ударам кнутом и публичному покаянию. В этом, как и в других сохранившихся судебных делах, известны не все обстоятельства. Суровый приговор (битье кнутом часто оказывалось смертельным) в этом деле, которое и в XVIII веке вполне могло быть прекращено, можно объяснить озлобленностью местного населения, истерией или какими-то неустановленными обстоятельствами, отягчавшими обвинения. К вредоносной магии обращались не только крестьяне. Примерно в это же время Марта Уилмот описывала жизнь в среде русской аристократии: «Обнаруживаются новые известия о г-же Щ[ербениной], желавшей с помощью колдунов погубить свою мать, невестку и меня. Могущественное заклинание должно было заколдовать нас, свести с ума или убить»[199].

Амулеты обычно наделялись защитительной силой, но бывали и вредоносными. Например, амулет в виде нити с завязанными узлами (описан в гл. 8.4) мог применяться вместе с заговором против врага. На шерстяной нити завязывали восемь двойных узлов со словами: 1) выйду я на улицу, 2) брошу в чисто поле, 3) в разстанье, 4) меж дворы, 5) в луга, 6) в моря, 7) в леса, 8) в зыбучие болота. Нить подкладывали туда, где жертва должна была наступить на нее. Более сложный вариант с нитью и тринадцатью узлами. При завязывании узлов говорится: «По позднему вечеру выйду я на улицу, и откажусь я от Иисуса Христа, от царя земнаго, от Бога вышняго, от веры православной, от батюшки, от матушки. Предаюсь я к нечистому духу, к окаянной силе, прошу я ей помощи, чтобы она помогла ей и пособила: поступаю я на вора — разбойника, на деннаго грабельщика, на ночного полунощника, на (имя рек). Я хочу его свержить, хочу я его испортить: хоша среди дня, хоша среди ночи, хоша в чистом поле, хоша в темных лесах, хоша в зыбучих болотах, хоша соннаго, хоша дремучаго, хоша в терему, хоша за столами дубовыми, хоша со яствами медовыми, хоша пошел бы он и запнулся бы, самого себя заклянулся бы. Окаянные духи, придайте мне силы, помогите и пособите мне, чтобы не было (имя рек) ни в день житья, ни в ночь спанья, ни в час моготы, ни в полчаса терпежу. Хошь бы схватило его грыжами или стрелами[200], взяло бы его в минуту или в две и узнал бы он все скорби и печали». Проклятие произносится вечером, при этом необходимо снять крест. Чтобы

усилить его действенность, рекомендуется предварительно убить черную кошку. Как только жертва наступит на заговоренную нить, она споткнется, и если выругается при этом, то проклятие подействует[201].

(О сглазе, который мог произойти от неумышленного действия человека, обладающего дурным глазом, или от целенаправленного воздействия колдуна, см. в гл. 2.2.)

5.7. Заговоры на умилостивление властей, правителей, судей и т.п. Л.Н. Майков приводит несколько таких заговоров[202], они упоминаются и в ряде судебных дел. Например, дьякон обвинялся в том, что дал волшебный порошок крестьянину, чтобы тот снискал расположение своего хозяина[203]. Магическую защиту на суде мог обеспечить амулет с апокрифом «Сон Богородицы». Вот защитительный заговор от властей, судей и лихих людей: «Стану я, раб Божий (имя рек) благословясь, пойду перекрестясь в чистое поле и помолюсь на восточную сторону. На восточной стороне стоит святая церковь о двенадцати куполах, а в святой церкви той Мать Пресвятая Богородица. Мати Пресвятая Богородица, помолись Сыну своему, Богу нашему Иисусу Христу за меня, раба Божия Ивана, спаси и сохрани меня, раба Божия, от царей и королей, от неправедных судей и лихих людей. Во веки веков, аминь»[204].

Идя на суд, можно было также снять с березы трепещущую сережку, «перепер», и сказать: «Так как сей перепер трясется, так бы мой супостат (имярек) и его язык трепетался»[205]. *Колдун* мог рекомендовать и более сложный ритуал: черную змею убить саблей или ножом, вырезать у нее язык, завернуть в тафту зеленую и черную и положить в левый сапог, затем идти прочь, не оглядываясь (обычное требование) и никому ничего не говоря. Когда понадобится идти на суд или на бой, положить в сапог змеиный язык и три зубчика чеснока, а под правую пазуху привязать плат[206]. Другой амулет для той же цели — трава *хвалиха* с четырьмя цветками (красным, черным, зеленым и синим) и с десятью листочками с каждой стороны[207]. В.И. Даль приводит пословицу: «Тирлич [растение Gentiana Amarella] да жабья костка смиряют гнев властей» — поверье, восходящее по крайней мере к Плинию[208].

Человек, на которого прогневался царь или князь, должен был носить под левой пазухой правый глаз орла. Этого орла следовало поймать в полночь накануне Иванова дня и заколоть острой тростью на распутье дорог; левый глаз того же орла, смешанный с ко-

ровьей кровью и перьями, высушенный и завязанный в чистый синий плат, — прекрасный амулет для охотников и рыболовов[209].

Аналогичные заговоры и поверья распространены повсеместно[210].

5.8. Заговоры, чтобы отыскать или спрятать клад. Представления об охраняемых духами сокровищах распространены во всем мире, а поиски кладов, часто с помощью волшебства, — один из наиболее распространенных фольклорных сюжетов[211]. В традиционных верованиях и преданиях Русского Севера зарытые клады обычно связаны с разбойниками, или с *панами* (польские искатели приключений — интервенты эпохи так называемого Смутного времени в начале XVII века), или с чудью (народ финского происхождения, имеющий репутацию колдунов, либо легендарный народ, оставивший в Сибири курганные захоронения)[212]. Видимо, в существовании этих кладов никто не сомневался, и действительно, в России было принято зарывать ценности в землю. Так, датский дипломат Исаак Масса писал в 1610 году: «Я думаю, что в Москве в то время все драгоценные камни и деньги были схоронены, ибо в Московии таков обычай, что в бедственное время зарывают деньги и добро в земле, в лесах, погребах и разных уединенных местах...»[213]

Для народных представлений о кладах характерна их персонификация, воплощение в каком-либо образе, например ребенка, старика, собаки, лошади, петуха, ягненка, мертвеца, деревянной доски, которые рассыплются в виде денег, если их ударить или, в случае с мертвецом, сказать «аминь»[214]. Мотивы покойника и деревянных досок присутствуют в одном из многих преданий о панах — упомянутых выше польских воинах начала XVII века, которые, как считалось, зарывали свою добычу. В этом севернорусском предании рассказывается: был найден мертвец, а когда нашедший сказал над ним «аминь», он превратился в сокровище, спрятанное паном. Нашедший взял часть денег, но три года спустя умер, — согласно местному поверью, оттого, что нарушил запрет и рассказал о том, что с ним случилось[215].

Другой часто встречающийся мотив — демонический страж[216], который нередко является в виде таинственного огня, особенно на Пасху[217]. Дух-хранитель имеет особое имя — *кладовик* (или подобное)[218]. Одолеть магическую защиту клада — кладовика, заговор или заклятие — можно с помощью волшебных книг, формул или трав, таких как *разрыв-трава* (известна также как *прыгун, скакун, спрыг-трава, гремучая трава, железняк* и т.д.). Разрыв-трава цветет

в полночь накануне Иванова дня (24 июня), пока только и успеешь прочитать «Отче наш», «Богородицу» и «Верую»; с ее помощью отпираются замки и запоры, она указывает клады и не дает работать кузнецам. Если накануне Иванова дня коса сломалась, значит, ею пытались скосить разрыв-траву[219]. Другая волшебная трава — *свети-цвет*, вспыхнет в руках, если держать ее над кладом[220]. В большинстве версий этого поверья, во всем славянском ареале, это чудесное растение идентифицируется с папоротником[221], но в Забайкалье в такой роли выступает конопля[222].

Литературное развитие темы папоротника, открывающего клады в ночь на Ивана Купалу, можно найти в повести Н.В. Гоголя «Вечер накануне Ивана Купала» (дополнительная кровавая подробность: чтобы добыть клад, нужно принести в жертву невинного ребенка)[223].

Эта трава — папоротник и другие (ее ботанические определения варьируют) — явно связана с представлениями о магических свойствах железа, и рассказы о ней родственны известным поверьям (или восходят к ним), с местными вариациями, в Англии, Франции, Германии, Австрии и Италии (где сбор семян папоротника накануне Иванова дня был запрещен Феррарским собором 1612 года)[224].

Указываются и другие растения. Например, в записке о сокровищах царя Соломона, их демонических стражах и способах их нейтрализовать Андрей Михайлов, профессиональный кладоискатель из Симбирской губернии (умер в 1854 году), упоминает *огнею* (обычно это одно из имен демонов лихорадки *трясавиц*, дочерей царя Ирода), *царь-траву, петров крест* и *плакун* (см. гл. 9). Плакун следовало срывать накануне Иванова дня, загнув верхушку, и так оставить до Троицы, а на Троицу вместе с корнем отнести в церковь: молитва священника сделает плакун пригодным для открывания кладов. Открывая клад, следовало прочитать следующий заговор: «Приступаю я, раб Божий, к поклаже сей, окружаю в ширину и глубину, утверждаю Божьим словом; пошли мне, Господи, помощника, архангела Уриила, отогнать демонскую силу, от сей черты окруженной, от еретика и от волшебника. Пошли, Господи, грознаго Илию пророка с огненной колесницей, с громовым ударом истребить нечистыя силы от поклажи сей. Утверждаю поклажу сию на камне Алатыре, замок отмыкаю в небе, ключ в море; как морю огненну не бывать, из моря ключей, кроме меня, не вынимать, а замка не отпирать; аминь»[225].

Остается только удивляться, каким образом этот «профессиональный» кладоискатель мог заработать себе на пропитание! Упомянутая здесь плакун-трава — это трава, на которую упали слезы Богородицы во время распятия Христа[226]; В.И. Даль говорит о ней в «Толковом словаре» (см. *плакать*), что она заставляет плакать бесов и ведьм, что ее собирают накануне Иванова дня и она хранит от соблазна.

Другой «профессиональный» кладоискатель, колдун из Вятского края, в 1744 году предстал перед синодальным судом. В основном он занимался знахарством и гаданием, но признался также, что призывал в помощь лесных духов — леших, чтобы отыскивать клады. Он приносил им в лес жертву — три гороховых пирога и сорок пять красных яиц, и произносил *приговор*, призывая леших взять подарки и показать спрятанные деньги. Колдун утверждал, что, хотя лешие оставались невидимы, он явственно слышал их указания, где искать клад. Несмотря на то что он следовал их инструкциям, клад ему найти не удалось[227].

Другой способ, к которому прибегали кладоискатели, — подбрасывали цветок папоротника в воздух. Сначала он будет парить в небе, как звезда, а затем упадет туда, где сокрыт клад[228]. Здесь папоротник напоминает приносящую удачу *перелет-траву,* которую также искали накануне Ивана Купала[229].

В Белоруссии кладоискатели считали необходимым брать с собой петуха, запевшего на третий день после того, как он вылупился из яйца[230].

Поиск спрятанных сокровищ, обычно охраняемых с помощью колдовства или демонов, был опасным занятием, и магия, направленная на преодоление этой демонической защиты, сама могла иметь демоническую природу. Например, согласно одному из преданий Поволжья, чтобы добыть клад, заколдованный самим Стенькой Разиным, следовало пустить стрелу в сердце образа Богоматери[231].

Открывание кладов связано со способностью делать скрытые вещи видимыми. Одним из стражей сокровищ считалась змеиная царица Белая Змея; в Архангельской губернии полагали, что убивший ее обретал силу видеть спрятанные клады[232]. Папоротник обретал это свойство, когда расцветал накануне Пасхи (или Иванова дня). Согласно одному источнику, следовало взять плат, на котором святили кулич, пойти в лес, ножом очертить круг вокруг папоротника, расстелить в этом круге платок, сесть и смотреть. Когда в

церкви запоют «Христос воскресе», папоротник расцветет. В этот момент нужно схватить его, покрыться платком и не оглядываясь поспешить домой; там разрезать руку ножом и вложить в рану цветок — тогда можно увидеть спрятанные предметы[233]. Другую версию со ссылкой на русский источник приводит А. де Губернатис: накануне Иванова дня взять платок, крест, Евангелие, стакан воды и часы; очертить большой круг и расстелить в нем платок, на платок поместить Евангелие, стакан с водой и часы; смотреть на часы — в полночь папоротник расцветет. Увидевший цветок увидит и другие чудеса: три солнца (о множестве солнц в иных контекстах см. в гл. 5.4) и сверкающий свет — в нем можно увидеть все, в том числе и спрятанные предметы. Услышав демонический смех, ни в коем случае нельзя оглядываться, а то дьявол оторвет тебе голову и твоя душа попадет в ад[234]. Тот, кто не поддастся панике, обретет знание обо всем, что произошло и произойдет в мире, и великое могущество, он сможет делаться невидимым и получит любовь любой женщины, которой пожелает[235]. Еще в одном описании черт старается сорвать цветок, как только тот расцветет. Следует очертить защитительный круг и ждать, когда позовет черт: он будет звать голосом кого-то из близких. Слушать или поворачивать голову нельзя ни в коем случае. Тот, кто сорвет цветок, будет видеть клады, оставаясь невидимым, обретет власть на суше и на море и даже над нечистой силой[236]. Другие способы сделать тайное видимым: съесть остатки змеиной еды[237], зажечь свечу из человечьего сала (см. выше «Вредоносные заговоры»). Стивена Грэхема, который путешествовал по России накануне революции 1917 года, крестьянин, прислуживавший ему в трактире, уверял: если сделаешь свечу из человеческого сала и зажжешь ее, то станешь всевидящим[238].

Существуют особые ритуалы и заговоры, заклятия, сопровождающие зарывание кладов и призывающие проклятия на тех, кто их похищает[239]. Заклятия часто встречаются в сказках о скупых стариках. Они могут быть очень краткими: «Щоб ци гроши таки руки выдкопали, яки закопали». В этом случае искатель клада преодолевал заклятие, выкапывая его руками мертвого скупца. Представление о спрятанном сокровище, защищенном колдовством (которое, однако, может обойти тот, кто обладает соответствующим знанием), нашло отражение в поговорке: «Умеючи и заклятый клад вынимают»[240]. Часто заговор включает требование положить на месте клада такое же количество голов (например, сто голов воробьиных, головы трех бравых молодцев), какое было положено, ког-

да его зарывали: только так можно добыть сокровище[241]. Вариант этого мотива: если клад положен «на сорок голов», то первые сорок нашедших его кладоискателей падут жертвой заклятия, а сорок первый беспрепятственно добудет клад[242].

Вот более сложный заговор: «Кладу я, раб Божий, поклажу, каменным тыном огораживаю, каменной дверью запираю, за тридевять замков, за тридевять ключов, во един ключ, во един замок, через этот тын никому не хаживать, никакой птице не летывать; как утвержден Иерусалим на земле, так да утвердится земля на месте твердо, будь заговор мой от востока до запада, от седьмого неба и в третью бездну, отдам ключ Михаилу Архангелу, Михаил Архангел Гавриилу, Гавриил Архангел — Матушке Пресвятой Богородице за престол, Матушка Пресвятая Богородица во Иордан реку белой рыбе. Аминь»[243].

Ключи и замки повсеместно используются как талисманы (для защиты скота, в доме покойника после похорон, на счастливое супружество, как противозачаточное средство), их находят, обнаруживая клады в ходе раскопок[244]. Запирающая, связывающая сила ключа, несомненно, лежит в основе сибирского запрета детям играть с ключами и особенно брать их в рот (чтобы ребенок не начал заикаться)[245]. Мотив каменного или железного тына, забора также широко распространен и встречается в разного рода защитительных заговорах (на людей, скот, дома, клады).

Как было отмечено выше, клады могли быть персонифицированы, кладами называли и блуждающие огоньки, которые (так считалось и в других регионах Европы) охраняют сокровище[246].

Поиск кладов с помощью «волшебной лозы», видимо, не был распространен в России. Этому, правда, посвящен один неполный текст, очевидно, составленный или переведенный неким студентом, который в петровские времена был послан в Германию учиться горному делу. Там описана следующая практика: выбрать раздвоенную ореховую ветку для поиска серебра, вишневую — для меди, сосновую — для олова и свинца; срезать ветку на рассвете, в полдень или на закате на второй, восьмой, десятый или двенадцатый день месяца; произнести молитву: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа, Иисус, Мария, Господь Всемогущий и Всемилостивейший, Тебе, создателю всего сущего, аминь». Раздвоенную ветку следует держать в обеих руках так, чтобы пальцы и ветка смотрели вверх. Над кладом ветка качнется. Можно было также срезать или сломать ветку на восходе, присовокупив к вышеприведенной молитве об-

ращение к ветке с просьбой помочь найти золотые, серебряные, медные, оловянные, свинцовые и железные руды[247].

Еще один магический способ добыть богатство: взять петушиное яйцо (недоразвившееся или уродливое куриное яйцо — ?) и шесть недель носить за левой пазухой; когда из него вылупится змей, отправиться спать в заброшенную избу или в баню. Во сне привидится черт и велит змею принести сокровище в обмен на заключенный с ним договор. Это поверье — видимо, русское — рассмотрено в эссе Б.А. Успенского[248], который соотносит его с рядом других русских поверий и мифологических мотивов. Вместе с тем следует отметить, что весь процесс рождения змея, приносящего золото в обмен на договор с дьяволом, аналогичен тому, что описан в «Grimorium verum vel probatissime Solomonis Claviculae»[249].

5.9. Защита от воров. Различные устрашающие магические практики, к которым прибегали воры для успеха в своем ремесле, описаны выше в разделе «Вредоносные заговоры», а некоторые способы обнаружить вора — в гл. 4.6.2. Сибирский заговор от воров требует взять из савана нитку длиной в рост мертвеца, трижды обойти с ней вокруг дома, амбара или иной постройки, которую нужно защитить, намотать нитку на палочку, затем воткнуть палочку внутри очерченного пространства и сказать: «Как сей мертвец, раб Божий (имя рек), не встает и не выходит из могилы, так бы сей заблужденный раб не вышел из сего круга. Век по веку, аминь»[250].

5.10. Защита в бою. Вплоть до революции и даже позднее солдаты шли в бой с крестами, иконами и списками «Сна Богородицы» (см. гл. 8.6; 10.5). Существовали и особые воинские заговоры, например: «В высоком терему в понизовском, за рекою Волгою, стоит красная девица, стоит, покрашается, добрым людям похваляется, ратным делом красуется. В правой руке держит пули свинцовыя, в левой медныя, а в ногах каменныя. Ты, красная девица, отбери ружья: турецкия, татарския, немецкия, черкесския, мордовския, всяких врагов и супостатов, заколоти ты своею невидимою рукою ружья вражия. Будет ли стрелять из ружья, и их пули были бы не в пули, а пошли ты эти пули во сыру землю, во чисто поле. А был бы я на войне невредим, и мой конь был бы цел и невредим, а была бы моя одежда крепче панциря. Замыкаю мои приговорные словеса замком, и ключ кидаю в Окиан-море под горюч-камень Алатырь. Как морю не усыхать, камня не видать,

ключей не доставать, так меня пулям не убивать до моего живота, по конец века»[251].

О заговорах на излечение ран см. выше в разделе «Медицинские заговоры». Существовали также заговоры на защиту рядовых солдат от офицеров. В белорусском заговоре говорится: как дитя выходит из утробы сердцем не лютое, так бы и командиры на солдата сердца лютого не имели[252].

5.11. Заговоры на оружие. Всякое оружие можно было заговорить: это делал или владелец, чтобы оно было успешно в охоте и било без промаха в бою, или враг — с противоположными намерениями. Представления о заговоренном оружии встречаются по всей Европе и за ее пределами: например, Саксон Грамматик упоминает несколько случаев, когда мечи были притуплены вражескими заклятиями[253]. Осечка огнестрельного оружия могла иметь серьезные последствия, так что естественно было искать магической защиты от нее. Один из способов: протереть ружейный ствол кровью[254]; в белорусском полесском варианте — кровью из мизинца на правой руке[255], а в карельском — теплой кровью сороки. В Карелии также полагали, что охотник должен купить у колдуна волшебное разрешение на охоту, в котором будет указано, каких животных и сколько можно застрелить[256]. Другой способ — произнести над ружьем заговор или даже выгравировать его на ружье. На Могилевщине охотник должен был вымыть ружье водой из трех колодцев, а часть воды плеснуть налево с приговором: «Гром громыхает, молния сверкает, апостол Петр свинец направляет». Такие заговоры часто наговаривали кузнецы[257]. С.Т. Аксаков в третьем отрывке из автобиографической «Семейной хроники» вспоминал, как в конце XVIII века его дедушка обращался с заговоренным ружьем: «Дедушка вообще колдовству мало верил. Даже стрелял один раз (вынув тихонько дробь) в колдуна, который уверял, что ружье заговорено и не выстрелит; разумеется, ружье выстрелило и крепко напугало колдуна, который, однако, нашелся и торжественно объявил, что дедушка мой “сам знает”...»[258]

На Западе России ружье, которое никогда не промахивалось, называли *иорданка*, потому что его заговаривали на Иордани (проруби, делавшейся для водоосвящения на Крещение)[259]. С другой стороны, если охотник-богохульник зарядит ружье в праздник, оно «испортится»[260]. Вот заговор, призванный противостоять вражескому заклятию, испортившему ружье: «Во имя Отца и Сына и Свя-

таго Духа. Есть святое море Окиян; во святом море Окияне есть камень Латырь, на камне Латыре есть три брата родимые, три друга сердечные: един судит, другий дела отправляет, третий уроки заговаривает у меня, раба Божия (имя рек), и у моей пищали свинцу и пороху, огненнаго оружия; три брата родимые, три друга сердечные, ставили круг меня, раба Божия (имя рек), тын железен от земли и до неба, от востоку и до запада, от лете до севера. Из моря глубины придет царь морской с тридевятью замками, с тридевятью ключами, замкнет и ключи в море бросит; из моря глубины, из пещеры выйдет рыба-щука и ключи пожрет, и в море уйдет; что тое взять не где не ловцам, не водчикам — также меня, раба Божия (имя рек), взять не где и моей пищали, свинцу и пороху, огненнаго оружия, взять не где же; и никому не испортить, ныне и присно и во веки веков, аминь»[261].

Еще один пример заклятия на оружие: «Завяжу я, раб Божий (имя рек), по пяти узлов всякому стрельцу не мирному, неверному на пищалях, луках и всяком ратном орудии. Вы, узлы, заградите стрельцам все пути и дороги, замкните все пищали, опутайте все луки, повяжите все ратныя оружия. И стрельцы бы из пищалей не били, стрелы бы их до меня не долетали, все ратныя оружия меня не побивали. В моих узлах сила могуча, сила могуча змеиная сокрыта, от змия двунадесять главаго, того змия страшнаго, что прилетел со Океан-моря, со острова Буяна, со меднаго дома, того змия, что убит двунадесятью богатырями под двунадесятью дубами; в моих узлах зашиты моей мачихою змеиныя головы. Заговариваю я раба Божия (имя рек) ратнаго человека, идущаго на войну моим крепким заговором, крепко на крепко»[262].

Другой способ помешать заклятию против охоты: до того как настанет время заряжать, держать заряд во рту[263].

Е.Н. Елеонская приводит пример, когда пленный немец обучал русских заговорам на оружие[264]. В Воинском артикуле Петра Великого (1716 год) заговоры на оружие причислены к колдовским практикам, за которые полагалось суровое наказание (см. гл. 16).

К заговорам на оружие прибегали не только охотники и военные; известно, насколько суеверными были преступники (см. выше 7.5.6), а один казак-разбойник в середине XIX века верил, будто его нельзя ни ранить, ни убить, потому что он умеет налагать заклятия на ружья[265].

5.12. Заговоры на охоту и рыбную ловлю. Охотники и рыболовы могли прибегать и к другим магическим обрядам, кроме описанных выше заговоров на оружие. В Сибири в Великий четверг охотничьи ружья и рыболовные снасти клали под стол вместе с «четверговой смолой» (она напоминала о факелах, с которыми искали Иисуса в Гефсиманском саду, и тоже наделялась целительной силой)[266].

Вот заговор на успешную охоту, который наговаривали на соль: «Как к тебе, Михайла архангел, сбирается народ Божий к церкве, так бы ко мне, к рабу Божию (имя рек), сбегались бы белые звери, зайцы криволапые и черноухие, со все четыре стороны, с востоку и с западу, с лета и с севера»[267]. В другом заговоре охотник молит Богородиц Тихвинскую и Владимирскую поставить ловушки золотые на разных зверей, причем приводится целый перечень видов ловушек и животных, который тоже имеет заклинательную силу[268].

С охотой связано множество суеверных примет. Например, встретить, отправляясь на охоту, женщину, особенно с пустыми ведрами, — дурной знак, а мужчину — добрый[269]. При входе в лес, чтобы обеспечить удачную охоту, следовало принести умилостивительную жертву лешему — обычно кусок хлеба со щепоткой соли (традиционный знак гостеприимства)[270]. Рыбаки будут удачливы, если сети им свяжет в полночь беременная женщина[271]. Интересно, что белорусские рыбаки почерпнули кое-что из традиций польского классического образования: в одном из заговоров благословить рыбную ловлю наряду с Богородицей призывается Царь Нептун[272].

5.13. Сельскохозяйственные заговоры, в том числе заговоры на погоду. Сельскохозяйственная магия включает в основном обряды плодородия, приуроченные ко времени сева и жатвы, и защитительные заговоры и ритуалы, исполнявшиеся главным образом во время первого весеннего выпаса скота. В последнем случае характерны заговор или молитва (обычно обращенная к одному из покровителей скота — св. Георгию или св. Николаю), символические действия (очерчивание или обход объекта, который нуждается в защите), магические объекты (часто имеющие символические, религиозные и естественные защитительные свойства: замок, нож, топор, свеча, ладан и др.) и приношения (например, хлеб, соль, свеча к иконе)[273].

Во время одного из обрядов, спустив рукав рубахи, прихватывали несжатый пучок колосьев и либо пригибали его к земле, либо

завивали в венок и приговаривали: «Батюшка Илья-борода, уроди ржи, овса, ячменя и пшеницы». Иногда колосья связывали красной лентой и зарывали в землю вместе с хлебом и солью, приговаривая так: «Дай Бог, чтобы на другое лето был хороший урожай»[274]. (Хлеб и соль повсеместно символизировали гостеприимство, а красные ленты, нити и т.п. широко применялись для защиты от колдовства.) Согласно сборнику заговоров XVII века из Олонецкой губернии, на Севере существовал такой обряд: перед первым выгоном владелец скота вставал до зари, брал рогатину, с которой ходили на медведя («которая в звере бывала»), очерчивал этой рогатиной круг вокруг стада, шел за ворота и говорил: «Покажися, мой скот, всякому зверю черному и серому, и рыскуну пнем да колодою, да камнем от сего дни и во все лето до белого снегу». Затем следовало поставить свечу к иконе св. Георгия, помолиться о сбережении стада, поставить огарок свечи и приготовить обед из свежей щуки (причем кости потом нельзя было выбрасывать); отобедав, отодвинуть стол, ничего на нем не трогая, зажечь огарок свечи, всей семьей выйти на двор и, благословясь, выпустить скот со двора. После этого встать против рогатины, взять ее и положить в укромное место, чтобы никто ее не тронул, пока скот пасется в лесу до снега. Вернувшись в избу, прибрать стол, но в этот день ни костей собакам, никому ничего не давать[275]. В некоторых местностях обряды для защиты скота совершались 6 января. Владелец скота приносил воды от водосвятия, выкладывал во дворе необмолоченные снопы разных видов зерновых в виде крестов и выгонял скот. Хозяйка в вывороченной мехом наружу шубе топором трижды очерчивала круг вокруг скота и крестов, держа в другой руке икону и свечу. Хозяин шел за ней, пучком ржаных колосьев окропляя скот освященной водой. В завершение хозяйка перебрасывала топор через животных[276].

До наших дней сохранился обряд в Юрьев день (записан в Никольске в 1969 году). Освященный в церкви последний сноп предыдущего урожая, хранившийся в красном углу вместе с иконами, выносили и скармливали скотине. Священник трижды обходил стадо с иконой св. Георгия, пастух отстригал клок шерсти у каждой коровы, а затем, сваляв всю шерсть вместе, поджигал с приговором, чтобы все стадо держалось вместе, как вместе горит вся шерсть[277].

Известны многочисленные календарные приметы о погоде и грядущем урожае, а также повсеместно описанные гадания, напри-

мер по внутренностям животных, и магические практики (скажем, чтобы не росли сорняки, надо закопать в поле живую кошку или выполоть сорняк и вновь посадить его корнем кверху — тогда он не вырастет вместе с хлебами)[278].

В отдельный подтип выделяются заговоры и магические практики для вызывания дождя. Последние могли включать обливание водой упавшего на землю священника, погружение в воду изображения Иоанна Предтечи в Иванов день, бросание в реку прохожего[279]. В Белоруссии вдовы раздевались донага и ночью обегали деревню вокруг, воровали сохи и вешали их на заборах, бросали в колодец похищенные кувшины, срывали чьи-либо ворота и бросали их на землю или в болото[280]. Кроме того, устраивали крестные ходы вокруг полей, ткали особое полотно, проводили обряды у колодцев и могил «нечистых» покойников (колдунов, самоубийц, умерших насильственной смертью или от пьянства), перекапывали дороги, осушали речные русла, разрушали муравейники, убивали змей и лягушек[281]. Отмечено, что еще в 1965 году под Смоленском колхозникам было предписано купаться в реке, чтобы прекратить засуху[282].

Распространены заклинания, чтобы вызвать или прекратить дождь[283]. Вот одно из них: «Как вода огонь заливает, так и слова мои бурю утишают»[284]. Один из заговоров связан с повсеместно описанным поверьем, будто засуха и неурожай вызваны тем, что похоронен колдун, самоубийца, пьяница или жертва убийства. Заговаривающий описывает, как он видит гроб колдуна, на который никогда не проливается дождь, как срезает осиновый кол и втыкает его в живот мертвеца, а затем — как покойника перезахоранивают в болоте. Человек, который записал это, отметил, что в Поволжье крестьяне часто сопровождали заговоры соответствующими обрядовыми действиями[285]. Известны и канонические молитвы о дожде, например молитва патриарха Филофея Коккина[286]. Дождь можно было также вызвать, окропив поле водой из семи (в некоторых местностях — из трех) колодцев[287].

В зависимости от местности магически вызывали ту или иную погоду. На севере Сибири после долгого периода ясной морозной погоды хозяйка призывала облака, собрав клочки шерсти и лохмотья (напоминающие облака) и бросив их в огонь с приговором, чтобы Царь-Огонь дал облака, дал тепло дитятку. Напротив, долгое ненастье и дождь можно было прекратить, бросив в огонь кусок мамонтовой кости с приговором, чтобы погода стала ясной;

или заставив человека, родившегося в спокойный ясный день, раздеться донага и пробежать по тундре, крича, чтобы было ясно, как в день его рождения[288]. Там же долгий период ветреной погоды старики прекращали, исполняя былину о Садко и призывая «богатого гостя» Садко утишить непогоду (этот эпический купец и певец наделялся способностью игрой на гуслях усмирять стихию)[289].

Нередко считалось, что дождем управляют колдуны и ведьмы[290], они же портят хлеба и скот (см. гл. 3). Л.И. Минько приводит ряд белорусских магических практик для защиты скота от несчастья и колдовства: в день первого выгона положить у края поля замок (это замкнет волчьи пасти); влить освященную ртуть из градусника в отверстие, просверленное в коровьем роге (чтобы защитить животное от колдовства); подвесить в стойле дохлую сороку (чтобы защитить лошадь); окуривая пчел, использовать церковные свечи[291]. Скот можно защитить от эпизоотии посредством «живого огня» или «деревянного огня», добытого трением дерева о дерево, обычно во время купальского праздника середины лета[292]. (Другие способы защиты домашних животных описаны в гл. 8 и 9.)

Вернуть заблудившийся скот должен был заговор в форме письма к лесным «царю» и «царице» и их детушкам, а также «царям» водяному и земляному, чтобы они, если потерянная скотина (следует ее описание) окажется в их царстве, немедля вернули ее обратно. Письмо следовало написать *справа налево* (магическая инверсия, к которой прибегали для сношений с лешим) на бересте в трех экземплярах: один прикрепляли к березе, другой зарывали, а к третьему привязывали камень и бросали в воду[293].

В одной из местностей Украины, устанавливая новые ульи, следовало произнести не менее шести молитв и заговоров; исполняя последний («Як мыр християнський не может обойтись без оливы, так бы рои за десять миль не моглы обойтысь без моеи пасики»), трижды обходили вокруг пасеки с освященным деревянным маслом[294].

5.14. Отправляясь в путь. Многие народные суеверия связаны с отправлением в путь: не следует начинать путешествие в понедельник; если, когда вы тронетесь в путь, начнется дождь, — это добрый знак[295]; перед тем как отправиться в путь, следует посидеть молча; выйдя за дверь, не следует возвращаться и снова переступать через порог — «пути не будет» (это верование до сих пор широко распространено в России). Другие дурные предзнаменования, свя-

занные с путешествием, например монах или заяц, пересекающие дорогу, рассмотрены в гл. 5.2.

Есть несколько специальных магических способов выяснить, благоприятны ли обстоятельства для путешествия; существуют и более общие гадательные практики, к которым можно обратиться за советом. «Астрологический» способ по звезде «Араван» см. в гл. 15.3. В разных разделах этой книги описано применение различных амулетов и икон при отправлении в путешествие и во время него.

Исполнялись также и заговоры, например: «Едет Егорий Храбрый на белыим коне, златым венцом украшается, булатным копьем подпирается, с татем ночным встречается, речью с ним препирается: “Куда, тать ночной, идешь?” — “Иду я людей убивать, купцов проезжих добывать”. А Егорий удал, ему дороги не дал, православных обороняет, в пути-дороге сохраняет»[296].

Ниже (5.16) описывается заговор, призванный помочь путешествовать оставаясь невидимым и, следовательно, в безопасности; в примеч. 293 упоминается заговор, адресованный «лесному царю Ононрию».

5.15. Торговля. У купцов был обычай награждать или наказывать иконы, которым они молились об успехе в делах (см. гл. 8.6). Существовали и заговоры на торговлю. Например, краткий на мед: «Как пчелы ярыя роятся да слетаются, так бы к тем торговым людям купцы сходились» (потом следовало намазаться медом)[297]. В ряде заговоров упоминается *неразменный рубль*: монета, которая всегда оказывается у владельца, сколько бы раз он ею ни расплатился (иногда она встречается в сказках наряду с ковром-самолетом и другими волшебными предметами). Добывают неразменный рубль, связав черную кошку смоляной веревкой и продав за рубль (невероятная сделка)[298]; или спеленав черную кошку и бросив ее в полночь в баню с приговором: «На тебе ребенка, дай мне безпереводный целковый». Затем следует выбежать из бани, очертить около себя три круга крестом и произнести волшебное защитительное слово «чур»[299]. Существует народное верование, что масоны — это народ, живущий в дальней стране и владеющий такими монетами[300].

5.16. Становиться невидимым, летать, превращаться в животное. В России способность становиться невидимым приписывалась злым духам. Среди многочисленных народных наименований духов — *невидимка* и *невидимая сила*[301]. В России, как и повсюду, в

числе распространенных сказочных мотивов встречаются *шапка-невидимка*[302], *ковер-самолет, сапоги-самоходы, скатерть-(сума)-хлебосолка, котома-дай-пить-и-есть, скатерть-самобранка, карты однозолочные* (золотые карты, которые всегда выигрывают)[303], *неразменный рубль*. В русском и украинском фольклоре весьма распространено представление, что человек или колдун могут стать невидимыми. Для этого прибегали к особым магическим действиям с приговором: «Аще обрящещи муравейник велик, от которого есть дванадесять дорог, и ты разожги огонь и навари воды со ушат, и чтобы вода кипела, и облей весь муравейник; и как обожжешь, и разгреби весь до земли и второй раз облей водой, и обрящещи дыру в земле, и свяжи... пуговицу медную или оловяннницу и спусти в землю[304]; и доколе идет и как станет, и ты копай три сажени или две с половиною, и зряще царя муравьев на камени, и камень багровый или синий, и облей царя муравьев кипячею водою, и он отвалитце с камня; и ты держи при себе плат тавтяной и обхвати камень платом, и тут снова копать; и он спросит у тебя: "Нашел ли?" И ты в то время молчи, и тот камень держи во рте, и платом потирайся — и ходячи никто не видит.

Ты небо-отец, ты земля-мать, ты корень-свят, благослови себя взять на добрые дела, на добро»[305].

Другой способ упомянут в том же источнике: взять траву *ерек* (она «растет близ средних рек на среднем месте, а цветет она, что будто голубец с киноварью»), положить под большой церковный угол на трое суток, затем забрать, положить в шапку и зашить с приговором: «Как сия трава под церковным углом лежала и никто не видел, тако б и меня, раба Божия (имя рек), никто не видел и не слышал на всяком деле в день и в нощь». (Это следовало говорить над травой три рассвета подряд.)

Существует сходное суеверное представление о *косточке-невидимке*; ее можно добыть, сварив совершенно черную, без единой белой шерстинки, кошку, так, чтобы разварились кости: среди них найдется особая косточка, которая сделает вас невидимкой и наделит способностью открывать замки[306]. Об использовании «мертвой свечи», сделанной из человечьего жира, чтобы стать невидимым, говорилось выше в разделе «Вредоносные заговоры».

А.И. Яцимирский приводит заговор, чтобы стать невидимым во время путешествия: поймать летучую мышь, медной булавкой выколоть ей правый глаз с приговором: «Как ты, мышь проклятая, своим правым глазом видеть не можешь, так бы меня, раба Божия

Григория, некто бы не мог видети ходящего по земли»[307]. Магические действия, направленные на то, чтобы сделать спрятанное видимым, описаны выше в разделе об отыскании кладов.

О способности колдуна летать, превращаться в животное или в птицу см. в гл. 3, там же приводится соответствующий заговор. Колдуна, обернувшегося животным, можно заставить вернуть себе прежний облик, ударив осиновым колом. Заговоренному человеку, превращенному в животное, можно возвратить прежний облик, если надеть на него пояс с навязанными на нем узлами (при завязывании каждого узла говорить «Господи, помилуй»)[308].

5.17. Переезд в новый дом. Существовали различные суеверия о том, где можно строить новый дом; при этом следовало прислушаться к совету колдуна. Переезжать в новый дом желательно в один из двунадесятых праздников, лучше всего — на Введение Богородицы во храм (21 ноября). Прежде чем войти в новый дом, туда следовало запустить петуха или кошку — если суждено случиться несчастью, оно случится с ними. Если все в порядке, можно въезжать в новый дом; лучше всего ночью в полнолуние, неся хлеб, соль и икону. Кусок хлеба следует положить под печью для *домового.* В некоторых местностях было принято, чтобы хозяйка до рассвета трижды нагишом обежала вокруг дома и произнесла заговор: «Поставлю я около двора железный тын, чтобы через этот тын ни лютый зверь не перескочил, ни гад не переполз, ни лихой человек ногой не переступил, и дедушка-лесной через него не заглядывал»[309].

Некоторые из этих практик еще недавно были описаны в Карелии, причем отмечены дополнительные подробности: закопать под красным углом медную монету; у окон смолой нарисовать крест, чтобы охранить от молнии; разжечь первый огонь углями, принесенными из старого дома[310]. Другой обряд призван пригласить домового переселиться из старого дома в новый: в новом доме следует оставить целый каравай хлеба с солью и чашку молока, затем ночью пойти в старый дом и, стоя в одной рубахе, произнести: «Кланяюсь тебе, хозяин батюшко, и прошу тебя пожаловать к нам в новыя хоромы: там для тебя и местечко тепленькое, и угощеньицо маленькое сделано»[311]. Достаточно любопытно, что в Англии существовали сходные обряды: первым делом в новом доме полагалось насыпать соль в очаг, но при этом представление о подношении духу дома, видимо, отсутствовало[312].

5.18. Защита от огня. И в городах, и в деревнях жилища были деревянными и часто случались пожары. Защитой от огня, видимо, чаще служили ритуалы и талисманы, нежели вербальная магия, хотя есть данные о том, что русские учились у пленного немца заговору против пожара[313]. Хорошая погода на Благовещение (25 марта)[314], кукушка прилетела к жилью, заяц пробежал по деревне, собака воет подняв голову, мыши или тараканы покинули дом, сверчок появился в доме — все это приметы грядущего пожара[315]; так же как если разбить яйцо в стакан с водой и белок опустится на дно[316]. Несчастье можно предотвратить, трижды обойдя вокруг дома с медведем[317]; если же медведя нет, можно раздеться донага и трижды обежать вокруг горящего дома с просфорой во рту[318]. Если и это не возымеет действия, распространению огня помешает икона, особенно св. Николая[319]; последнее средство от пожара — магический квадрат SATOR[320] или ритуал с пасхальным яйцом (перекинуть яйцо, которым первый раз похристосовались у заутрени, через огонь)[321]. В сибирском варианте знахарка нашептывает заговор над яйцом, а затем бросает его в огонь[322]. Пожар, причиненный молнией — «Божьей волей», можно потушить яйцами, пивом, квасом, молоком либо бросив в огонь белого голубя[323]. Однако некоторые полагали, что, поскольку такие пожары являются актами божественной силы (отсюда их название *божий огонь*), всякая попытка бороться с ними — грех[324]. Согласно украинским представлениям, чтобы потушить пожар, следовало дождаться, пока уж не начнет заглатывать жабу, затем палкой достать эту жабу из пасти змеи и с этой палкой трижды обежать вокруг огня[325]. Сделать все перечисленное в случае необходимости совершенно невозможно; это заставляет предполагать, что такие практики, равно как и ряд других зафиксированных заговоров и ритуалов, являются частью шуточного фольклора; при этом некоторые собиратели народной мудрости, несомненно, верят, что птиц можно ловить, посыпав им хвосты солью.

* * *

Бóльшая часть приведенных выше заговоров относится к магии; включенный в них христианский элемент обычно является апокрифическим, если не еретическим. Существует много заклинаний и молитв, отличающихся от дозволенных лишь тем, что к ним добавлены или из них изъяты одно-два слова. Тот факт, что

заговоры осуждались Церковью, не означает, что к ним не прибегало духовенство. Священники обыкновенно были грамотнее своей паствы, поэтому их могли призывать к постели больного, считая необходимым прочитать заговор; нам известны случаи привлечения клириков к суду за владение сборниками заговоров. Не может быть никакого сомнения в том, что духовенство достаточно часто занималось подобного рода магией; такая же картина характерна для южных славян и — в разной степени — для других частей Европы. Для большинства людей, прибегавших к заклинаниям, это было практически единственным средством излечиться от болезни или защититься от эпидемии, насилия, беззакония, несправедливости и угнетения.

---

[1] *Майков.* Великорусские заклинания. С. 464.

[2] О ранних примерах совместного использования амулетов и заклинаний в греческом мире см.: *Kotansky.* Incantations. Особ. P. 108—110.

[3] См.: *Levin.* Supplicatory Prayers; применительно к Западу: *Gilford.* The Charm. P. 56; применительно к Греции: *Stewart.* Demons. Ch. 9. Ч. Стюарт отмечает, что на Наксосе одним и тем же словом обозначали и молитву и заговор, причем крестьяне, а часто и священники не могли объяснить разницу между практиками, которые следует считать православными и, видимо, суеверными (P. 243).

[4] См.: *Сперанский.* Русская устная словесность. С. 444. Раздел о заговорах (с. 436—453) сохраняет свою ценность. См. также: *Розанов.* Народные заговоры в церковных требниках. С. 30—35.

[5] См. библиографию в: *De Santos.* Die Handschriftliche Überlieferung. Bd. 2. S. 237—240.

[6] Характеристику исполнения см. в: *Astakhova.* «Sound Shaping» of East Slavonic Zagovory.

[7] Е.Н. Елеонская упоминает татар и мордву (*Елеонская.* К изучению заговора и колдовства в России. С. 18). Один описанный ею сборник заговоров XVII века включает заговоры на одном из западнофинских языков (*Срезневский.* Описание рукописей и книг... 1913. С. 481—512).

[8] В той же работе Е.Н. Елеонская упоминает случай, когда пленный немец учил русских заговорам на оружие и на тушение пожара. О влиянии военнопленных свидетельствует также рукописная гадательная книга (в которой фигурируют «пятьдесят планет»!), переведенная со шведского пленными во время Северной войны (1700—1721): Описание рукописей собрания Черткова. С. 84. Интересно также отметить верования и практики немцев Поволжья (колонистов, приглашенных в Россию Екатериной II в конце XVIII века). Часто они подобны верованиям живших там же русских: *Koch.* The Volga Germans. P. 163—170.

[9] *Макашина.* Святые Косма и Дамиан.

[10] Этот достаточно обычный перечень приводит М. Забылин (*Забылин.* Русский народ. С. 273).

[11] Несомненно, в связи с тем, что она едва спаслась от любовных чар, которые угрожали ей из-за волхвования св. Киприана до его обращения (см. гл. 1. С. XX).

[12] *Ровинский.* Русские народные картинки. 1881. Т. 3. С. 418; *Тарасов.* Икона и благочестие. С. 74—75.

[13] Как всегда, многое можно почерпнуть в словаре В.И. Даля; из недавних работ см., например: *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени. Тема подобных имен на Русском Севере рассмотрена в кн.: *Черепанова.* Мифологическая лексика. С. 39—40.

[14] *Приговор* — краткая вербальная формула или присловье, сопровождающие некое действие, не обязательно магическое; *нашепти* — заговоры, произносившиеся шепотом (ср. лат. *murmur, susurrus*).

[15] К. Хаструп (*Hastrup.* Iceland. P. 387) отмечает, что главным оружием исландских колдунов были слова.

[16] *Криничная.* Предания русского Севера. № 248: «Богатырь Пашко и разбойники».

[17] *Чикачев.* Русские на Индигирке. С. 146.

[18] *Даль.* Толковый словарь (см. *заклинать*).

[19] *Власова.* Новая абевега (см. *урок*).

[20] *Даль.* Толковый словарь (см. *черт*).

[21] *Успенский.* Религиозно-мифологический аспект. С. 207.

[22] *Майков.* Великорусские заклинания. Многие заговоры также приведены в кн.: *Афанасьев.* Поэтические воззрения; *Сахаров.* Сказания русского народа; *Забылин.* Русский народ (в основном из работ А.Н. Афанасьева, И.П. Сахарова и других опубликованных источников). Белорусские заговоры см. в: *Романов Е.Р.* Белорусский сборник; недавняя публикация: *Барташэвіч Г.А.* Магічнае слова. Собрание заговоров и магических молитв, записанных в XX веке, опубликовано в: *Адоньева, Овчинникова.* Традиционная русская магия.

[23] *Тихонравов.* Памятники. С. 351—360 (начиная с XVI века).

[24] *Пыпин.* Ложные и отреченные книги. С. 167—168.

[25] *Яцимирский.* К истории ложных молитв в южнославянской письменности (южнославянские заговоры, многие из которых встречаются также в России).

[26] Русский фольклор: Хрестоматия. С. 32. Этот пассаж повторяется и в более поздних рукописях, см.: *Смирнов.* Материалы. С. 49. Подобная практика во многом аналогична магическому изгнанию духов лихорадки путем написания имен «проклятых эллинских богов» на яблоке, которое затем съедает больной; см.: *Гранстрем.* Отголосок византийского суеверия. Е.Э. Гранстрем выводит эту практику из византийского сочинения X века «Геопоники», в котором рекомендуется написать на яблоке «Вкусите и видите, яко благ Господь» (Пс 33:9), а затем положить его в вино, чтобы предохранить от скисания. Такая связь выглядит несколько натянутой, тем более что в остальном это сочинение, видимо, не было известно на Руси. Византийский роман о «Каллимахе и Хрисоррое» (XIV век) содержит эпизод с написанным на яблоке заклинанием, которое могло убивать и возвращать к жизни.

[27] Взгляды В. Мансикки и его критиков рассмотрены в: *Zguta*. Witchcraft and Medicine in Pre-Petrine Russia. P. 444.

[28] *Елеонская*. К изучению заговора и колдовства в России. С. 18; *Громыко*. Трудовые традиции. С. 148.

[29] *Kiekhefer*. Magic in the Middle Ages. P. 2—6.

[30] Требование сжигать магические книги, фигурирующие в судебных делах, — древнее: *Kiekhefer*. Forbidden Rites. P. 2. Некоторые труды английского колдуна первой половины XX века Алистера Кроули были сожжены властями (скорее из-за их непристойного, нежели магического содержания). Этот способ уничтожения предметов, которые, как считалось, должны вызывать отвращение общества, по-прежнему практикуется, видимо, потому, что, помимо официального осуждения, имеет и символический смысл.

[31] *Виноградов*. Заговоры, обереги, спасительные молитвы. С. 28—29.

[32] *Смилянская*. «Суеверная» книжица.

[33] Сравнение с ассирийским материалом см. в: *Миллер*. Ассирийские заклинания и русские народные заговоры.

[34] *Thomas, Thomas*. Kentucky Superstitions. № 1112.

[35] Из последних работ, в которых рассматриваются структура и формулы заговоров, см.: *Юдин*. Ономастикон. С. 6—10; более ранняя работа на немецком языке: *Mansikka*. Russische Zauberformeln. В двух работах, опубликованных в 1997 году, предложена классификация заговоров: *Юдин*. Ономастикон; *Кляус*. Указатель. В основе классификации Юдина — субъект инвокации и назначение заговора, Кляус преимущественно следует индексу мотивов. В настоящее время рано судить, насколько эти классификации будут приняты специалистами.

[36] Эта квазизаконность, несомненно, отличает не только русские заговоры. Таков же язык многих латинских заклинательных таблиц, обнаруженных в Британии: *Tomlin*. Tabellae Sulis. P. 70—71.

[37] А.Г. Чикачев (*Чикачев*. Русские на Индигирке. С. 124) сообщает, что сибирские шаманы, которых призывали к русским пациентам, тоже начинали обряды врачебной магии молениями, обращенными на восток. G. Storms (*Storms*. Anglo-Saxon Magic. P. 6—7, 175) приводит примеры аналогичной формулы (которую он связывает с почитанием солнца) в англосаксонских заговорах. Ряд заговоров из латинского магического руководства XV века также содержит требование, чтобы исполнитель был чист и обращался лицом на восток: *Kiekhefer*. Forbidden Rites. P. 59, 114, 117. В двух случаях вызываемый демон зовется Oriens (букв. «восток»).

[38] См.: *Faraone*. The Performative Future.

[39] В одном белорусском заговоре в числе призываемых «царей» присутствует английский царь: *Романов*. Белорусский сборник. С. 51. Подробный перечень имен, призываемых в заговорах, и их анализ содержится в: *Юдин*. Ономастикон; *Кляус*. Указатель.

[40] Недавнее исследование повествовательного элемента в европейских врачебных заклинаниях: *Bozóky*. Mythic Mediation in Healing Incantations.

[41] *Майков*. Великорусские заклинания. С. 431. О камне Алатырь (возможны варианты названия) см. также в гл. 8.4. Название *Буян* считают производным от прилагательного *буйный*, либо возводят к существительному *буян* со

значением «высокая точка на открытом пространстве», либо считают испорченной передачей названия острова Рюген, священного для древних балтийских славян. См.: *Афанасьев*. Языческие предания об острове Буяне; *Вилинбахов*. Тайна острова Буяна; *Кондратьева*. Метаморфозы собственного имени. Об именах в заговорах см.: *Черепанова*. Мифологическая лексика русского Севера; *Юдин*. Ономастикон; *Кляус*. Указатель.

[42] *Рыбников*. Песни. 1910. Т. 2. С. 631.

[43] *Адоньева, Овчинникова*. Традиционная русская магия. № 296.

[44] Там же. № 299.

[45] Об их этимологии см.: *Юдин*. Об именах звезд-«помощниц».

[46] См.: *Kiekhefer*. Magic in the Middle Ages. P. 3 (два заговора из книги «Wolfsthurn», XV век).

[47] Драматическая форма изложения присуща заговорам во многих культурных зонах. О греческих аналогиях этому элементу русских заговоров см. в: *Stewart*. Demons. Ch. 9. P. 238—239. См. также: *Bozóky*. Mythic Mediation in Healing Incantations (латинские примеры).

[48] Плиний Старший (*Pliny the Elder*. Naturalis historia. XXVIII. 30. 11).

[49] *Origen*. Contra Celsum. I. 25.

[50] *Шейн*. Материалы. Т. 2. С. 555—556.

[51] *Майков*. Великорусские заклинания. С. 431.

[52] Это характерно для магических практик многих регионов мира. О греческих любовных заговорах, которые нашептывали над вином, см.: Papyri graecae magicae. VII. P. 285—289, 619—627, 643—651. Об аналогичных англосаксонских практиках см.: *Storms*. Anglo-Saxon Magic. P. 62—63.

[53] Большинство ученых более или менее следуют Л.Н. Майкову, группируя заговоры в соответствии со сферой их применения. Я следовал принципу Майкова, но не соблюдал его порядок групп (который никогда и не считался нормой), в основном потому, что в этой главе я был намеренно непоследователен и включил ряд невербальных магических практик, так как считаю, что они входили в сферу интересов тех, кто прибегал к определенным заговорам.

[54] Об этой категории см.: *Ветухов*. Заговоры. См. также: *Попов*. Русская народно-бытовая медицина. С. 224—249. Многие такие заговоры приводит А.И. Яцимирский, хотя в основном он занимался южнославянскими текстами. Белорусские медицинские заговоры см. в: *Романов*. Белорусский сборник.

[55] Стоглав. Гл. 5, вопр. 11.

[56] *Страхов*. На святого Николу. С. 65.

[57] *Журавлев*. Домашний скот. С. 111—113.

[58] *Даль*. Толковый словарь (см. *опахать*). *Попов*. Русская народно-бытовая медицина. С. 190—191. Г. Попов связывает эту практику с холерой.

[59] Обзор этой практики см. в: *Журавлев*. Домашний скот. С. 101—113; *Zelenin*. Russische (ostslavische) Volkskunde. S. 66—68.

[60] *Максимов*. Нечистая сила. С. 261.

[61] *Елеонская*. Сказка, заговор и колдовство. С. 219—220. Е.Н. Елеонская отмечает, что в ее время этот обычай был все еще широко распространен. Анализ песен, певшихся во время опахивания, см. в: *Журавлев*. Домашний скот. С. 140—142.

[62] *Логинов*. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. С. 34.

[63] *Blum, Blum*. The Dangerous Hour. P. 104—105.

[64] Эти данные приводит, опираясь на различные источники, А.Б. Страхов (*Страхов*. Восточнославянское чур. С. 72—73).

[65] См.: *Frazer*. The Golden Bough, abr. ed. P. 70—71. О круге, проведенном вокруг дома для изгнания болезни в Древнем Египте (приведены современные техасские аналогии), см.: *Ritner*. Mechanics. P. 60.

[66] *Юдин*. Ономастикон. С. 233—261 и след.

[67] *Черепанова*. Типология. С. 45. *Даль*. Толковый словарь (см. *оспа*). Отметим женский дух кори в шаманском ритуале аборигенного населения Сибири: *Siikala*. The Rite Technique. P. 175—183.

[68] Т.Н. Свешникова (*Свешникова*. О некоторых заговорных формулах), сравнивая румынские и восточнославянские заговоры, отмечает, в частности, изгнание болезни в отдаленные уголки земли, в рыбу, в деревья.

[69] *Яцимирский*. К истории ложных молитв. С. 46—52.

[70] *Майков*. Великорусские заклинания. № 72.

[71] Там же. № 81. Читается трижды над осиновым сучком.

[72] *Труворов*. Волхвы и ворожеи. С. 709.

[73] *Яцимирский*. К истории ложных молитв. С. 42—43.

[74] Варианты см. в: *Townend*. The Narrative Charm with Reference to Toothache. P. 29—34.

[75] *Cockayne*. Leechdoms. Vol. 1. P. 394; Vol. 3. P. 64. Поздние английские версии см. в: *Opie, Tatem*. Dictionary (s.v. *toothache*).

[76] *Barb*. The Survival of Magic Arts. P. 123.

[77] Vita sancti Leogisili. 6.

[78] См.: *Barb*. Der Heilige und die Schlangen. Армянский молитвенный амулет опубликован в: *Feydit*. Amulettes. P. 295—301.

[79] Тексты молитв от змеиных укусов и их исследование см. в недавней работе: *Каган-Тарковская*. Древнерусские врачевательные молитвы.

[80] Описание см. в: Записки отдела рукописей // ГБЛ. М., 1987. Вып. 46. С. 53. № 9 (ф. 735, № 33).

[81] *Романов*. Белорусский сборник. С. 107—119, 176—187.

[82] *Шейн*. Материалы. Т. 2. С. 518. Рифмованный заговор, который он повторял, приведен на с. 548—549. На с. 548 опубликован и другой заговор, где змеиного царя зовут Суходым. О происхождении слова Ур (Ир) см.: *Успенский*. Филологические разыскания. С. 59—60.

[83] *Маркевич*. Обычаи. (Репринт.) С. 120.

[84] *Сыстерова, Ляхова*. Фольклор Дальнеречья. С. 100.

[85] *Яцимирский*. К истории ложных молитв. С. 16—29. Болгарские образцы приводятся в: *Кристанов, Дуйчев*. Естествознанието. С. 550—552. М. Забылин опубликовал десять русских заговоров от кровотечения: *Забылин*. Русский народ. С. 290—291.

[86] Иордан фигурирует во многих заговорах и в магических практиках, см. ниже, а также Указатель: *Mansikka*. Russische Zauberformeln.

[87] *Яцимирский*. К истории ложных молитв. С. 30—39. Исследование темы с привлечением греческих и немецких аналогий см. в: *Розанов*. Народные заговоры в церковных требниках. Употребление греческих (и древнееврейских) слов в качестве *voces magicae* также встречается повсеместно, например в англосаксонских заговорах, см.: *Gifford*. The Charm. P. 49; *Storms*. Anglo-Saxon Magic. P. 269: «против всякого злого колдуна и чтобы тобой не завладели эльфы, напиши это греческими буквами». О древнееврейском языке в магической медицине в Англии см.: *Zier*. The Healing Power of the Hebrew Tongue. Еще в 1804 году викарий в Дорсете лечил своего заколдованного ребенка «при помощи филактерия с надписью из священных слов, записанных подлинными буквами»: *Thomas*. Religion and the Decline of Magic. P. 276.

[88] *Рыбников*. Песни. 1991. Т. 3. С. 209; см. также С. 319 (*лес*), где Рыбников отмечает, что его могли звать Мусайла-лес и что у него синяя кровь. *Максимов*. Нечистая сила. С. 69—70. А.Н. Афанасьев упоминает имена Мусаил и Мафусаил как принадлежащие главному лешему (*Афанасьев*. Поэтические воззрения. Т. 2. С. 235). В этом случае русские могли следовать византийской традиции конструирования псевдоеврейских имен ангелов и демонов с окончаниями на *-ил* и *-эл*. Примеры такого рода псевдоангельских имен см. в: *Юдин*. Ономастикон. С. 58—61.

[89] *Майков*. Великорусские заклинания. № 141 (из старообрядческой рукописи). Другие подобные заговоры: *Забылин*. Русский народ. С. 290—291. Три полесских заговора и их анализ см. в: *Strakhov*, *Peretz*. Disappearing Atlantis. P. 166—170.

[90] *Елеонская*. Сельскохозяйственная магия. С. 169.

[91] *Opie, Tatem*. Dictionary (s.v. *grave, earth/dew from: cures*).

[92] *Листова*. Некоторые верования русских крестьян. С. 26, 28. Пояса-амулеты для беременных женщин были распространены по всей Европе.

[93] *Забылин*. Русский народ. С. 187.

[94] У немцев Поволжья пропускают ребенка под ногами отца, чтобы снять с него заклятие, см.: *Koch*. The Volga Germans. P. 166. В англосаксонской Англии беременной женщине следовало переступить через мужа, чтобы ребенок родился здоровым, см.: *Cockayne*. Leechdoms. V. III. P. 67.

[95] На путях из Земли Пермской в Сибирь. С. 279.

[96] В частности, О.П. Семенова-Тян-Шанская приводит несколько примеров из южной черноземной полосы России (*Семенова-Тян-Шанская*. Жизнь Ивана. С. 9)

[97] *Майков*. Великорусские заклинания. № 49; *Романов*. Белорусский сборник. С. 53—64.

[98] *Романов*. Белорусский сборник. С. 53—64.

[99] *Страхов*. «Кувада» по старообрядческой рукописи. С. 104—105 (со ссылкой на: *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 2. С. 369). Несомненно, возможен и вариант, когда дергали за другую часть тела.

[100] *Майков*. Великорусские заклинания. № 51—54.

[101] *Попов*. Русская народно-бытовая медицина. С. 260.

[102] *Даль*. Пословицы. 1989. С. 363.

[103] А. де Губернатис (*De Gubernatis*. La Mythologie des plantes. P. 7), ссылаясь на М. Драгоманова, определяет это растение как Enjugium campestre. См. также: *Забылин*. Русский народ. С. 428.

[104] Другие примеры смеха как демонического признака см. в Указателе.

[105] *Попов*. Русская народно-бытовая медицина. С. 25.

[106] Согласно А.А. Лебедевой (*Лебедева*. Материальные компоненты. С. 213), в Сибири, в районе Тобольска, — вместе с копейкой, льняной куделью и куском пирога.

[107] Об этом веровании в Англии см.: *Hazlitt*. Dictionary (s.v. *glass, looking*).

[108] На путях из Земли Пермской в Сибирь. С. 285.

[109] В гадательном сборнике «Астролог древний и новый или оракул гадательный полный Мартына Задека, Иосифа Мута, Тихобрага и Лафатера» (впервые опубликован в Москве в 1814 году) среди «источников» фигурирует муромская колдунья.

[110] Цит. по: *Блок*. Поэзия заговоров и заклинаний. С. 101. А.А. Блок не ссылается на источник (И.П. Сахарова), указывая лишь, что на этом заговор не кончается. Последнее предложение необычно по своей элегичности и патриотическому пафосу. (Действительно, возможно, что И.П. Сахаров подвергал публикуемые им заговоры литературной обработке, в духе поэтики былин и сказок. — *Ред.*)

[111] *Майков*. Великорусские заклинания. № 58 (Новгородская губерния, середина XIX века).

[112] *Попов*. Русская народно-бытовая медицина. С. 24, 232. См. другой вариант заговора, обращенного к заре, в: *Черепанова*. Типология. С. 45. Имена зорь, а также вечерних и утренних звезд, встречающихся в женских заговорах, часто рифмуются, дуплицируются и имеют заклинательную силу; см.: *Майков*. Великорусские заклинания. № 63 (заговор от зубной боли, призываются «сестрицы Захарий да Макарий [!], сестра Дарья да Марья...»).

[113] На путях из Земли Пермской в Сибирь. С. 284.

[114] *Кондратьева*. Метаморфозы собственного имени (см. *Соломонида*); *Майков*. Великорусские заклинания. № 51; *Адоньева, Овчинникова*. Традиционная русская магия. № 330; *Перунов*. Любовные, целительные и охранительные заговоры. № 144.

[115] *Даль*. Пословицы. 1989. Т. 1. С. 239.

[116] Слово также обозначает плаксивого ребенка, а во множественном числе — несмолкаемый плач больного ребенка: *Даль*. Толковый словарь (см. *кричать*).

[117] *Романов*. Белорусский сборник. С. 31—34.

[118] См.: *Топорков*. «Перепекание» детей. Использование воды «из трех колодцев» восходит, по крайней мере, к Плинию (*Pliny*. Naturalis historia.XXXVIII. 11. 46). Относительно представления об особой действенности воды из нескольких источников см.: *Faraone*. The Mystodokos and Dark-Eyed Maidens. P. 316—317.

[119] См., например, епитимийники: Феодора (конец VII века), приписываемый Беде Достопочтенному (начало VIII века) и Варфоломея Искануса (XII век): *McNeill, Gamer*. Medieval Handbooks of Penance (reprint 1965). P. 199, 229, 350. Об этой практике у немцев Поволжья см.: *Koch*. The Volga Germans. P. 166.

[120] *Прокопьева*. Женская рубаха. С. 61

[121] *Смирнов*. Материалы. С. 47.

[122] *Попов.* Русская народно-бытовая медицина. С. 327; *Листова.* «Нечистота» женщины. С. 162.

[123] Там же. С. 165.

[124] *Семенова-Тян-Шанская.* Жизнь Ивана. С. 73. Другой способ добиться этого: поклясться в верности «матерью сырой землей» и затем съесть землю. См. также: *Агапкина.* Славянские обряды. С. 138 b след. — подробное исследование других славянских верований и обычаев, в том числе магических, связанных с менструацией; *Листова.* «Нечистота» женщины. С. 168—169 — аналогичный материал по России.

[125] *Weideger.* History's Mistress. P. 129.

[126] *Levin.* Childbirth. P. 53. Исследовательница приводит содержащиеся в каноническом праве запреты этой практики, а также французские аналогии.

[127] *Виноградов.* Заговоры. С. 33.

[128] *Макаренко.* Сибирский народный календарь. С. 91. Примеч. 2. Вопрос «Где вы ночевали?» и фигурирующий здесь ответ известны в нескольких заговорах и в зачине некоторых версий «Сна Богородицы».

[129] *Черепнин.* Из истории древнерусского колдовства. С. 87.

[130] *De Gubernatis.* La Mythologie des plantes. T. 2. P. 181 — со ссылкой на русского корреспондента.

[131] См.: *Boehr.* Dolls and Puppets. P. 58.

[132] Кроме вышеупомянутых источников ценное собрание эротических заговоров и заговоров, касающихся деторождения, опубликовано В.Л. Кляусом и Е.Б. Смилянской: Русский эротический фольклор. С. 344—370.

[133] *Алмазов.* Тайная исповедь. Т.1. С. 408.

[134] Русский эротический фольклор. С. 348, 351—353, 358—360, 364—365.

[135] *Caesarius.* Dialogue on Miracles. Bk. XII. Ch. 27.

[136] *Арциховский, Янин.* Новгородские грамоты. С. 120.

[137] *Забелин.* Сыскные дела. С. 477.

[138] *Костомаров.* Очерк. С. 190.

[139] Там же. С. 481.

[140] *Минько.* Суеверия. С. 42 — со ссылкой на Н.Я. Новомбергского (*Новомбергский.* Колдовство. С. XI).

[141] В конце XVIII века, при Екатерине II, нашептывание над бумагой, травами и питьем считалось уголовным преступлением в числе других магических практик: *Попов.* Суд и наказание. С. 381.

[142] Розыск о Моисее Чурине.

[143] *Майков.* Великорусские заклинания. № 22. Пермская губерния.

[144] Там же. С. 423, 425, 440.

[145] Описание документов и дел. № 169.

[146] *Майков.* Великорусские заклинания. № 4.

[147] Там же. № 3.

[148] Там же. О вихрях см.: *Власова.* Новая абевега (см. *вихрь*).

[149] *Майков.* Великорусские заклинания. № 5.

[150] *Блок.* Поэзия заговоров и заклинаний. С. 104. (С. 62.)

[151] См.: *Успенский*. Филологические разыскания. С. 89, 103, 164—165; *Ralston*. The Songs of the Russian People. P. 370—371. У. Рольстон на с. 369 приводит английский перевод слова *присушка*. О связи между некоторыми именами звезд и змей см.: *Юдин*. Об именах звезд-«помощниц». О русских верованиях, связанных со змеями, см.: *Власова*. Новая абевега (см. *змеи*).

[152] Семь и семьдесят — обычное число жил и суставов, упоминаемых в медицинских заговорах. См. греческий пример в: *Stewart*. Demons. P. 289. № 14. Исчисление частей тела, которые следует избавить от болезни, распространено и в других традициях. Например, в ряде еврейских амулетов от лихорадки болезнь призывается покинуть 248 частей тела пациента, см.: *Naveh, Shaked*. Amulets and Magic Bowls (амулет № 9); *Schiffmann, Schwartz*. Hebrew and Aramaic Incantation Texts. P. 88, 163. В амулетах типа «Абраксас» часто упоминаются 365 членов, см.: *Abhandlungen Rheinisch-Westphalischen Akademie der Wissenschaften*. Sonderreihe Papyrologia Coloniensia. T. XVI, 2. Supplementum Magicum. II. Cologne, 1991. P. 12. Немецкая традиция представлена в: Handwörterbuch der deutschen Aberglauben. Vol. 3. Col. 866 (s.v. *Glieder*).

[153] *Рыбников*. Песни. 1991. Т. 3. С. 214—215. Другой заговор, в котором молодец привораживает девицу, приведен на с. 216. Аналогичные древние греко-египетские *defixio* см. в: *Faraone*. The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells. P. 14.

[154] Ср. с вологодским свадебным обрядом: воду, взятую после омовения невесты в свадебной бане, подмешивают в еду и питье жениха с соответствующей *присушкой*: Русская свадьба. С. 105—106.

[155] *Минько*. Суеверия. С. 49—50. Использование летучих мышей в любовной магии восходит к древним магическим папирусам: см.: *Luck*. Arcana mundi. P. 101.

[156] *Frazer*. The Golden Bough. Vol. 2. P. 345. О сходных практиках в Британии см. в: *Opie, Tatem*. Dictionary (s.v. *toad's or frog's bone*); в Кентукки: *Thomas, Thomas*. Kentucky Superstitions. № 3507. Кости жабы применялись также от гнева властей — см. ниже, с. 275.

[157] *Минько*. Суеверия. С. 54.

[158] Там же. С. 52.

[159] *Костомаров*. Очерк. С. 189.

[160] Русская свадьба. С. 105—106.

[161] *Майков*. Великорусские заклинания. № 23. Пермская губерния.

[162] Там же. № 25.

[163] Памятники древнерусского канонического права. Стб. 60: «Вопрошание Кирика, иже воспроси епископа Нифонта и инех».

[164] В русских и белорусских заговорах черти и различные демоны часто обитают в болоте.

[165] *Майков*. Великорусские заклинания. № 48. Новгородская губерния. Л.Н. Майков приводит и другие любовные заговоры с обращением к нечистой силе, например № 16, 24.

[166] Ряд таких заговоров опубликован В.Л. Кляусом (*Кляус*. Заговоры. С. 353—356).

[167] Согласно «Толковому словарю» В.И. Даля (*волот* — великан), это народное обозначение кости мамонта. По сибирскому поверью, целый народ воло-

тов исчез под землей. Возможно, это отголосок представлений о заточенных Гоге и Магоге в «Романе об Александре», русская версия которого содержит первое употребление этого слова, см.: Словарь русского языка XI—XVII вв. См. также: *Unbegaun*. Les Contemporains de Avvakum en presence des fossiles. Другой вариант зафиксирован Ричардом Джемсом (см.: *Ларин*. Русско-английский словарь-дневник. С. 182, р. 62.12): «Волотовы кости» — это зубы, рога и кости гигантского морского слона, живущего в подземелье (из них сделаны шахматные фигуры). Он получил развитие в XVIII веке в сочинении китайского посла к калмыкам Ту Ли-Шэна (Tu Li-Chen, 1713), в котором говорится, что близ Енисейска считают, будто это кости гигантского животного; оно скрывается под землей и погибает, попадая на свет; его мороженое мясо — средство от лихорадки, см.: Путешествие китайского посланника. С. 53. На этой легенде, возможно, основано описание в «Голубиной книге» (С. 41) «Индры» или «Индрика» (идентифицируется как единорог, или гидра, или гибрид того и другого): «отец (в некоторых версиях — мать) всем зверям», хозяин водных источников, он «куды хочет, идет по подземелью». Ископаемые кости известны были также как «Адамовы кости»: *Даль*. Толковый словарь (см. *кость*). Однако Лудольф (*Ludolph*. Grammatica Russica. P. 92) считает, что это ископаемое дерево (а мамонтовая кость — это бивни мамонта). Торговля мамонтовой костью через Хорезм и Хорасан известна по крайней мере с XII века, см.: *Dubler*. Abū Hāmid. P. 54.

[168] *Майков*. Великорусские заклинания. № 130. Из судного дела 1660 года.

[169] *Виноградов*. Заговоры. С. 34.

[170] *Забылин*. Русский народ. С. 368.

[171] *Кляус*. Заговоры. С. 356—357.

[172] Dictionarie of the Vulgar Russe Tongue. P. 174.

[173] *Berry, Crummey*. Rude and Barbarous Kingdom. P. 304. Русский текст цит. по изд.: *Горсей Дж*. Записки о России, XVI — начало XVII в. С. 85.

[174] Обход, трижды совершаемый по солнцу, характерен и для английских сельскохозяйственных заговоров. См.: *Grendon*. The Anglo-Saxon Charms. P. 173.

[175] *Рыбников*. Песни. 1991. Т. 3. С. 231.

[176] Там же. С. 218, 233—235. Белорусские заговоры от сглаза, вредоносной магии и проч. см. в: *Романов*. Белорусский сборник. С. 3—31.

[177] *Максимов*. Нечистая сила. С. 29.

[178] Подробно см.: *Елеонская*. Сельскохозяйственная магия. С. 162—171.

[179] Там же. Этот сборник заговоров из Олонецкой губернии включает ряд сложных заговоров и ритуалов, в которых против жертвы призываются мертвецы, лешие и водяные. В связи с заговором из того же сборника Е.Н. Елеонская отмечает, что близкий умерший может призываться на защиту от чужих умерших, посланных причинить вред. О магической силе покойников и земли из церковного двора (последняя обычно благодетельна) в английских верованиях см.: *Thomas*. Religion and the Decline of Magic. P. 32, 230—231.

[180] См. обзор Джейн Грейсон: *Curtis*. Manuscripts don't Burn. P. 323—325.

[181] *Hughes*. Russia and the West. P. 88. О магии, связанной с отпечатком ноги, см.: *Frazer*. The Golden Bough. Vol. 1. P. 207—212.

[182] *Майков*. Великорусские заклинания. № 431.

[183] *Черепнин*. К истории древнерусского колдовства. С. 98.

[184] Таким образом можно излечить и некоторые болезни, см.: *Прокопьева*. Женская рубаха. С. 63. Знахарь мог очерчивать «мертвым мылом» пораженное болезнью место: *Майков*. Великорусские заклинания. № 210. Вообще же мыло в России считалось амулетом от вредоносной магии: *Даль*. Толковый словарь (см. *мыло*).

[185] *Никифоровский*. Простонародные приметы и поверья. С. 264. № 2061. Об аналогичном английском веровании в связи с водой, которой омывали покойника, см.: *Opie, Tatem*. Dictionary (s.v. *corpse's washing water*).

[186] *Марков*. Деревенский колдун. С. 18. В этой статье резко осуждаются крестьяне за смешение религии и магии. Н.Я. Никифоровский (*Никифоровский*. Простонародные приметы и поверья. С. 262. № 2052) отмечает, что жир следует взять от трупа человека, убитого самим вором. Затем он должен, прикрыв огонек свечи, обойти вокруг дома так, чтобы его обитатели не проснулись.

[187] *Elworthy*. Horns of Honour. P. 191; *Frazer*. The Golden Bough. Vol. 1. P. 236. В Британии тоже существовало такое верование, о воровских поверьях см.: Ashton-under-Lyne Reporter. 22 April 1905 // FLS NEWS. The Newsletter of the Folklore Society. 1933. 17 June. P. 15. См. также: *Hazlitt*. Dictionary (s.v. *hand* — в том числе цитаты из «Les Secrets du Petit Albert», 1751). Также см. ниже примеч. 190. Е.З. Баранов отмечает, что в 1920-е годы все еще широко верили, что в Московском университете для медицинских целей использовали жир умерших сирот (*Баранов*. Московские легенды. С. 125). См.: *Kieckhefer*. Avenging the Blood of Children — о подобных обвинениях на ведовских процессах во Франции в XV веке.

[188] *Листова*. Некоторые верования. С. 27.

[189] *Афанасьев*. Народные русские сказки. Т. 3. № 265.

[190] *Костомаров*. Очерк. С. 191. О таких же верованиях в Британии (начиная с 1440 года) см.: *Opie, Tatem*. Dictionary (s.v. *corpse's hand holding candle*). Упоминания об этом веровании в других европейских странах см. в: *Brand*. Observations on Popular Antiquities — цитируется, в частности, «Les Secrets du Petit Albert» (издание 1751 года, одно из многих, вышедших после 1704 года; историю текста и публикаций см. в: Le Grand et le Petit Albert); *Strack*. Das Blut. S. 51—53; *Frazer*. The Golden Bough. Vol. 1. P. 149; *Elworthy*. Horns of Honour. P. 178—193; *Hazlitt*. Dictionary (s.v. *hand*); *Waite*. The Book of Ceremonial Magic. Ch. 8.4 — подробности подготовки руки к магическому использованию. См. изображение такой руки на одной из таблиц к «Superstitions anciennes et modernes, préjugés vulgaires». I. Amsterdam, 1733 (Main de gloire ou main de pendu dont les voleurs se servent pour voler la nuit). Многим английским читателям эта практика напомнит «славную руку» из сборника «Ingoldsby Legends» («The Nurse's Story») и роман Вальтера Скотта «Антикварий» (1816), где также рассказывается о приготовлении руки. Такая «славная рука» хранится в Whitby Museum в Йоркшире, и я благодарен Роджеру Пиклсу, почетному хранителю музея, который обратил на нее мое внимание и сообщил о связанных с ней северойоркширских легендах. Еврейская формула для отыскания кладов из Каирской генизы также предполагает использование руки покойника: *Schafer*. Jewish Magic Literature. P. 89. См. также: *Thompson*. Motif-Index. D 1314.5. Первое упоминание в литературе о магическом (в данном случае целительном) использовании руки мертвеца встречается у Плиния Старшего (*Pliny the Elder*. Naturalis historia. XXVIII. 6. 11). В Англии извлечение частей тел покойников из могил

для их использования в магии было объявлено преступлением Иаковом I, см.: *Forbes*. The Midwife and the Witch. P. 119.

[191] *Забылин*. Русский народ. С. 410.

[192] *Herberstein*. Rerum Moscoviticarum commentarii; англ. пер. в: Description of Moscow and Moscovy 1557. P. 52; русский текст цит. по: *Герберштейн*. Записки о Московии. С. 109. Разграбление могил считала греховным уже ранняя Церковь; оно упоминается в нескольких латинских епитимийниках: см., например: *Schmitz*. Bussbücher. Vol. 1. S. 297.

[193] *Новомбергский*. Колдовство. С. 67.

[194] *Минько*. Суеверия. С. 30.

[195] *Забылин*. Русский народ. С. 399—400.

[196] См. несколько примеров в: *Черепнин*. Из истории древнерусского колдовства. С. 96—97.

[197] *Забелин*. Сыскные дела о ворожеях. С. 475.

[198] *Майков*. Великорусские заклинания. № 244. Архангельская губерния.

[199] *Wilmot, Wilmot*. Russian Journals. P. 290.

[200] О стрелах в «Толковом словаре» В.И. Даля, в частности, говорится, что в Архангельской губернии так обозначалось воспаление легких, жестокое колотье, обыкновенно напускаемое злыми колдунами.

[201] *Забылин*. Русский народ. С. 396 (запись из Мезени). Е.Н. Елеонская указывает на целительный амулет — веревку с навязанными девятью узлами (*Елеонская*. Сельскохозяйственная магия. С. 173). Амулеты с девятью узлами описаны Дж.Дж. Фрэзером (*Frazer*. The Golden Bough. Vol. 3. P. 301, 303, 304) в столь различных регионах, как Шотландия и Индия, а также Плинием («Naturalis historia»).

[202] *Майков*. Великорусские заклинания. № 562—571. См. также: *Яцимирский*. К истории ложных молитв. С. 90—91.

[203] Описание документов и дел. Т. 1 (1770). № 402.

[204] *Соколов*. Сказки и песни Белозерского края. С. 526.

[205] *Костомаров*. Очерк. С. 190.

[206] Там же.

[207] *Рыбников*. Песни. 1991. Т. 3. С. 209. П.Н. Рыбников приводит также два заговора на суд (С. 217).

[208] *Даль*. Толковый словарь (см. *тирлич*). См. ссылки на Плиния и на поздние английские примеры в: *Opie, Tatem*. Dictionary (s.v. *toad's or frog's bone*). В западноевропейской медицине XVII века растертых в порошок жаб широко использовали для амулетов от чумы, см.: *Baldwin*. Toads and Plague. P. 227—247.

[209] *Костомаров*. Очерк. С. 189.

[210] Англосаксонский заговор см. в: *Cockayne*. Leechdoms, Wortcunning, and Starcraft. Vol. 3. P. 291.

[211] Например, индекс мотивов рассказов о сокровищах в Аризоне содержит аналоги большей части русских верований и практик, см.: *Granger*. A Motif Index for Lost Mines. Об английских практиках поиска кладов см.: *Thomas*. Religion and the Decline of Magic. P. 234—237. Забавный рассказ о поисках (с помощью магии) спрятанного сокровища, которые на протяжении всей жизни вел английский политик-аристократ в конце XVII века (он был определенным образом связан с

английской Московской компанией и, возможно, с Петром Великим), см. в: *Clark*. Goodwin Wharton. О немецких верованиях см. в: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (s.v. *Schatz*). О заклинании духа, охраняющего сокровище, в западном христианстве см.: *Waite*. The Book of Ceremonial Magic. Ch. 9 (выдержки из «Verus Jesuitarum libellus»).

[212] *Криничная*. Предания русского Севера. С. 83—90, а также «Указатель типов, мотивов и основных элементов». См. также: *Криничная*. Русская народная историческая проза. С. 97—109: о различных значениях слов *пан* и *чудь* (мифические или реальные древние обитатели местности); С. 109—118: о народных преданиях о кладах. Английский обзор преданий о чуди и панах (без рассмотрения мотива кладов): *Oinas*. Legends of the Chuds and Pans. Шире о преданиях о кладах, в том числе их связи с историческими событиями, см.: *Соколова*. Предания о кладах. Как указывает В.К. Соколова (с. 174), обычно считалось, что разбойники зарывали свои клады с защитительным заговором. См. также: *Богданов*. Деньги в фольклоре. Особенно с. 17—19, 63—65. В старой литературе краткие главы о кладах содержатся у С.В. Максимова (*Максимов*. Нечистая сила) и В.И. Даля (*Даль*. О поверьях). Об украинских преданиях о кладах см. в: *Драгоманов*. Малорусские народные предания. С. 78—88.

[213] *Massa*. A Short History. P. 103. Русский текст цит. по: *Масса И*. Краткое известие о Московии. С. 89—90.

[214] См.: *Соколова*. Предания о кладах. С. 170; Мифологические рассказы. С. 287—290. Украинские поверья см. в: *Маркевич*. Обычаи. (Репринт). С. 61.

[215] *Криничная*. Предания русского Севера. № 153. Здесь же приводится предание, отражающее поверье, что *паны* налагали на клады заклятия, из-за чего всякий, нарушивший их условия, погибал; в данном случае о заклятии сообщается во сне.

[216] Широко распространенное верование. См.: *Thompson*. Motif-Index. № 571.

[217] Этот мотив характерен для всех славянских народов, см.: *Соколова*. Предания о кладах. С. 170.

[218] *Власова*. Новая абевега (см. *кладовой*).

[219] *Даль*. Толковый словарь (см. *разрывать, трава, купать*).

[220] Там же (см. *свет*).

[221] *Афанасьев*. Поэтические воззрения. Т. 2. С. 375—389. А.Н. Афанасьев отмечает (с. 375—376), что у хорватов этот волшебный цветок зовется Перуновым цветом, поэтому он и расцветает с ослепляющим светом.

[222] *Болонев*. Народный календарь. С. 84.

[223] Повесть впервые опубликована в 1830 году как одна из серии малороссийских повестей, впоследствии собранных в «Вечерах на хуторе близ Диканьки» (*Гоголь*. Вечер накануне Ивана Купала. С. 66—70).

[224] См.: *Frazer*. The Golden Bough.Vol. 11. Ch. VIII: The Magic Flowers of Midsummer Eve. P. 65—66. Дж.Дж. Фрэзер рассказывает, что русский колдун в Иванов день на рассвете, не пользуясь железными орудиями, вырывает пурпурный вербейник, корни и цветы которого имеют власть над духами и разгоняют колдунов и духов, охраняющих клады (этими качествами обычно обладает растение *плакун* — см. гл. 9). Многочисленные немецкие поверья о *Schüsselblume, Wunderblume, Springwurzel*, открывающих запоры, тайны и клады,

см. в: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Vol. 7. S. 1228—1230, Index; ERE. Vol. 8. Col. 125a (*The Key-flower*); *Brand*. Observations on Popular Antiquities. P. 751 (о гроздовнике); *Hazlitt. Dictionary* (s.v. *fernseed*). С терминологической точки зрения *разрыв-трава* может быть связана с другой волшебной травой — *неодолим-травой*, которая, если ею обвить крест, защищает скот от колдунов, см.: Мифологические рассказы. С. 315.

[225] *Майков*. Великорусские заклинания. № 268.

[226] См.: *Малышев*. Древнерусские рукописи. С. 180.

[227] *Голикова*. Деревенский колдун. С. 103.

[228] *Сахаров*. Сказания. С. 90; *De Gubernatis*. La Mythologie des plantes. T. 2. P. 145—146. Это верование зафиксировано в Литве: *Thompson*. Motif-Index. D 1314.7.

[229] *Даль*. Толковый словарь (см. *перелетывать*). Идентифицируя перелет-траву как папоротник, В.И. Даль, однако, ставит знак вопроса.

[230] *Шейн*. Материалы. Т. 1, вып. 1. С. 220.

[231] *Богданов*. Деньги в фольклоре. С. 65.

[232] *Власова*. Новая абевега (см. *белая змея*).

[233] *Афанасьев*. Народные русские сказки. Т. 2. С. 379. Другие примеры использования папоротника в русской магии см. в: *Померанцева*. Мифологические персонажи в русском фольклоре. С. 179. В Англии считалось, что семена папоротника отгоняют злых духов (*Thomas*. Religion and the Decline of Magic. P. 624) и делают людей невидимыми: *Opie, Tatem*. Dictionary (s.v. *fern*).

[234] Другие примеры смеха как демонического признака см. в Указателе.

[235] *De Gubernatis*. La Mythologie des plantes. Vol. 2. P. 145—161; *Покровский*. Историческая хрестоматия. С. 129.

[236] *Маркевич*. Обычаи. (Репринт). С. 117.

[237] Об этом говорится в предании о солдате, на которое ссылается Е.В. Померанцева (*Померанцева*. Мифологические персонажи в русском фольклоре. С. 179). Ср. представление, которое зафиксировано Плинием (*Pliny*. Naturalis historia. X. 137; XXVI. 4; XXIX. 72n) и широко встречается впоследствии: съеденное мясо змеи наделяет способностью понимать язык зверей и птиц. У Олауса Магнуса (*Olaus Magnus*. Description of the Northern Peoples. Bk. 3. Ch. 29) норвежец по имени Эрик приобрел эту способность после того, как в его еду попала слюна змеи. В исландской «Саге о Вёльсунгах» XIII века (гл. XIX) Сигурд нечаянно отведал кровь чудовищного змея Фафнира и тут же стал понимать язык птиц. Сходная история известна о средневековом епископе-колдуне Михаиле Скотте: см.: *Briggs*. Dictionary of Fairies (s.v. *wizards*). См. также гл. 9.4 и 11.2 о траве *чернобыль*.

[238] *Graham*. The Way of Martha and the Way of Mary. P. 69.

[239] Некоторые из них рассматривает Н.А. Макаров (*Макаров*. Магические обряды. С. 261—264). См. также с. 246 об употреблении слова *слово*.

[240] *Даль*. Толковый словарь (см. *заклинать*).

[241] Там же (см. *клад; заклинать*); *Макаров*. Магические обряды. С. 261.

[242] *Забылин*. Русский народ. С. 439. М. Забылин приводит народное предание, в котором бунтовщик XVII века Стенька Разин, считавшийся, кроме того, колдуном, зарывал клады и заклинал их.

[243] *Макаров.* Магические обряды. С. 261.

[244] Там же. С. 262—263.

[245] *Чикачев.* Русские на Индигирке. С. 135.

[246] *Даль.* Толковый словарь; *Thompson.* Motif-Index. № 532. Немецкую традицию см. в: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Vol. 7. S. 1007. О скандинавских верованиях см.: *Olaus Magnus.* Description of the Northern Peoples. Bk.3. Ch. 11; Bk. 20. Ch. 20; из недавних работ: *Johansen.* «Now We've Got It». P. 220—234.

[247] Летопись занятий Археографической комиссии. 1862—1863. Т. 2. С. 23—60.

[248] *Успенский.* Филологические разыскания. С. 162—163.

[249] Опубликовано: Chez Alibeck l'Egyptien. Memphis, 1517; однако, по мнению *A.E. Waite* («The Book of Ceremonial Magic», p. 312—313 — приводится описание на английском языке), более вероятно, что было напечатано в Риме в середине XVIII века; согласно каталогу библиотеки Британского музея — в 1817 году.

[250] *Майков.* Великорусские заклинания. № 352.

[251] ERE. Vol. 3. Col. 305b—306a. (Текст заговора приводится по изд.: *Забылин.* Русский народ. С. 298. — *Примеч. пер.*)

[252] *Романов.* Белорусский сборник. С. 51.

[253] См., например: *Saxo Grammaticus.* History. P. 111.

[254] См.: *Даль.* Пословицы. С. 205.

[255] *Минько.* Суеверия. С. 148.

[256] Этнокультурные процессы в Карелии. С. 45; *Логинов.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. С. 49. В этом регионе колдун, несомненно, наделяется той же властью и функциями, что и шаман, который должен был, в частности, помогать охотникам добывать дичь.

[257] *Минько.* Суеверия. С. 148.

[258] *Аксаков.* Семейная хроника. С. 37, примеч.

[259] *Даль.* Толковый словарь (см. *Іордань*).

[260] Там же (см. *ружье*).

[261] *Майков.* Великорусские заклинания. № 313.

[262] ERE. Vol. 3. Col. 466a. (Текст заговора приводится по изд.: *Забылин.* Русский народ. С. 302. — *Примеч. пер.*) Заговор на порчу ружья у охотника приводит Л.Н. Майков (*Майков.* Великорусские заклинания. № 317); он содержит обращение к пророкам Моисею и Елисею.

[263] *Шейн.* Материалы. Т. 2. С. 555.

[264] См. выше примеч. 8.

[265] *Шипов.* История моей жизни. С. 138—139.

[266] *Макаренко.* Сибирский народный календарь. С. 154—155.

[267] *Майков.* Великорусские заклинания. № 295.

[268] *Виноградов.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы. С. 5—6.

[269] *Минько.* Суеверия. С. 147. Эти предзнаменования имеют более широкое значение (см. гл. 5.2.1).

[270] *Афанасьев.* Поэтические воззрения. Т. 2. С. 337. А.Н. Афанасьев также приводит заговор, призывающий «сатанаилов, дьяволов, леших» пригнать добычу в охотничьи ловушки.

[271] *Минько.* Суеверия. С. 149.

[272] *Романов.* Белорусский сборник. С. 49.

[273] Существует обширная литература о магии такого рода. См., в частности: *Елеонская.* Сельскохозяйственная магия; *Успенский.* Филологические разыскания; *Пропп.* Русские аграрные праздники; *Журавлев.* Домашний скот.

[274] *Пропп.* Русские аграрные праздники. С. 65—66.

[275] *Елеонская.* Сельскохозяйственная магия. С. 146.

[276] *Громыко.* Традиционные нормы. С. 120.

[277] *Mazo.* «We don't summon Spring in the Summer». P. 79.

[278] Белорусские практики описаны в: *Минько.* Суеверия. С. 106—107.

[279] *Frazer.* The Golden Bough. Vol. 1. P. 277 (очевидно, это не только русские, но также украинские и белорусские практики).

[280] *Минько.* Суеверия. С. 135.

[281] См.: *Лысенко, Островский.* Логические схемы окказиональных обрядов. С. 108—119; *Толстой.* Вызывание дождя.

[282] *Mazo.* «We don't summon Spring in the Summer». P. 78—79.

[283] *Качановский.* Молитва с апокрифическими чертами.

[284] *Майков.* Великорусские заклинания. № 359. Л.Н. Майков приводит много сельскохозяйственных заклинаний, по большей части коротких, как это; но одно, на защиту скота, занимает восемь страниц (№ 285).

[285] *Зеленин.* Избранные труды. С. 117 — заговор записан В. Юрловым в Симбирской губернии в 1866 году.

[286] См.: *Прохоров.* К истории литургической поэзии. С. 147.

[287] *Минько.* Суеверия. С. 134—135. Ср. воду из трех колодцев, упомянутую выше в примеч. 118.

[288] *Чикачев.* Русские на Индигирке. С. 132.

[289] Там же. С. 133.

[290] *Ralston.* Songs of the Russian People. P. 382—383; *Афанасьев.* Поэтические воззрения. Т. 3. С. 450.

[291] *Минько.* Суеверия. С. 142—146. Об использовании ртути в амулетах, в том числе на берегах Каспия (в ореховой скорлупе или стержне птичьего пера, запечатанных воском), см.: *Seligmann.* Die magischen Heil- und Schutzmittel. S. 175. Ртуть в стволе птичьего пера, запечатанного воском, упоминается как талисман от импотенции, причиненной порчей, в латинском тексте, приписываемом Константину Африканскому (XI век), см.: *Hoffmann.* Beiträge. S. 7, 8. О таком же использовании трупов сорок у немцев Поволжья см.: *Koch.* The Volga Germans. P. 164.

[292] Обширный обзор употребления обращения «царь огонь», «живой огонь», «деревянный огонь», «новый огонь» и т.п., в особенности в связи с магической защитой скота, см. в: *Журавлев.* Домашний скот. С. 113—139.

[293] *Виноградов.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы. С. 75. Белорусский заговор, чтобы не заблудиться в лесу, содержит обращение к лесному царю Оноприю: *Романов.* Белорусский сборник. С. 3.

[294] *Милорадович*. Житье-бытье лубенского крестьянина. (Репринт). С. 238. В этой серии очерков приводятся еще одиннадцать молитв и заговоров, связанных с пчеловодством (с. 240—241), а также различные сведения о других аспектах земледелия и животноводства на Украине.

[295] *Чулков*. Абевега. С. 189, 191.

[296] *Майков*. Великорусские заклинания. № 258.

[297] Там же. № 326.

[298] *Даль*. Толковый словарь (см. *неразменный*).

[299] *Майков*. Великорусские заклинания. № 269. Воронежская губерния.

[300] *Кондратьева*. Метаморфозы собственного имени (см. *армизон*).

[301] См.: *Черепанова*. Мифологическая лексика. С. 70.

[302] О западноевропейской шапке-невидимке, полученной от демонов, см.: *Kieckhefer*. Magic in the Middle Ages. P. 7, 8.

[303] *Афанасьев*. Народные русские сказки. Т. 2. № 193.

[304] Считалось, что черт боится медных и серебряных пуговиц: *Померанцева*. Мифологические персонажи в русском фольклоре. С. 178.

[305] См., например: *Рыбников*. Песни. Т. 3. С. 209; источник указан как «древняя рукопись».

[306] *Болонев*. Народный календарь. С. 60; *Даль*. Толковый словарь (см. *кость*).

[307] *Яцимирский*. К истории ложных молитв. С. 84. Из молитвенника XIX века.

[308] *Забылин*. Русский народ. С. 255.

[309] *Максимов*. Нечистая сила. С. 31.

[310] Этнокультурные процессы в Карелии. С. 46.

[311] *Майков*. Великорусские заклинания. № 363. Белозерский уезд. Другую версию см. в: *Даль*. Толковый словарь (см. *милый, милость*).

[312] См.: *Opie, Tatem*. Dictionary (s.v. *house*). Представления о духах дома, переселяющихся вместе с семьей, известны в Британии и Ирландии, см.: *Briggs*. Dictionary (s.v. *Tom Cockle*).

[313] См.: *Елеонская* — примеч. 8 выше.

[314] *Даль*. Толковый словарь (см. *пожар*).

[315] См. гл. 5.2.2.

[316] См. гл. 4.5.1.

[317] *Некрылова*. Русские народные городские праздники. С. 37.

[318] *Никифоровский*. Простонародные приметы и поверья. № 1029.

[319] См. гл. 8.6.2.

[320] См. гл. 10.8.

[321] *Даль*. Толковый словарь (см. *яйцо*); аналогично в: *Романов*. Белорусский сборник. С. 50.

[322] *Зиновьева*. Указатель. Мотив GI 34.

[323] *Даль*. Толковый словарь (см. *пожар*).

[324] Там же (см. *огнь*).

[325] *Маркевич*. Обычаи. (Репринт). С. 121.

8. ТАЛИСМАНЫ И АМУЛЕТЫ

1. Введение

Характер и распространенность талисманов и амулетов среди славян и среди других народов Европы различаются мало. Благодаря археологическим находкам (начиная с тех, что относятся к дохристианской Руси), а также благодаря этнографическим наблюдениям нашего времени и недавнего прошлого, мы располагаем обширным набором предметов, которые с уверенностью или большой вероятностью можно отнести к числу талисманов. Вера в талисманы присуща культурам, определяемым как просвещенные и народные, высокие и низкие, принадлежащие большим и малым народам; она преодолевает многочисленные религиозные и языковые барьеры, которые, казалось бы, должны ограничивать семиотические области бытования талисманов. Большая часть предметов — талисманов и амулетов, которые будут рассмотрены ниже, широко используется в народной магии и религиозных народных верованиях (о них шла речь в гл. 2). Учитывая обширность темы, ее исторические, литературные, иконографические, религиозные и медицинские аспекты, материал разбит на три раздела: предметы, применяемые как талисманы (гл. 8); materia magica (гл. 9); тексты, исполняющие роль талисманов (гл. 10).

Амулеты и талисманы Древнего мира, от драгоценных резных камней до заговоров, записанных на папирусе, надежно документированы, так что общий обзор этого материала представляется ненужным, за исключением тех аспектов, которые помогут поместить русские талисманы, в частности их локализацию, и связанные с ними практики и верования в контекст русской культуры. Драгоценные камни, которым приписываются магические свойства, рассматриваются в гл. 13. Здесь же достаточно отметить, что все народные книги по медицине в жанре «Hortus sanitatis», получившие распространение в Московии с XVI века, сообщают о свой-

ствах камней как талисманов. Другие вещества, которым приписывались магические свойства и которые могли использоваться с магической целью, хотя и не обязательно в форме амулетов, будут рассмотрены отдельно в следующей главе.

Конечно, зачастую невозможно определить, в какой мере в определенные отрезки времени те или иные индивиды или общественные слои верили в магические свойства предметов, используемых как талисманы. Уровень этой веры мог меняться — от абсолютной до различных форм суеверий, общественных условностей и религиозных практик и, наконец, до чисто декоративных и иконографических пережитков.

Как отметил Дж. Дж. Фрейзер в «Золотой ветви», амулеты, несомненно, часто вырождаются в украшения[1]; очевидно, верно и обратное, и доказательством этому служат подвески из экзотических монет на браслетах-талисманах. С другой стороны, ценное наблюдение сделала Кит Томас (в рассуждении о кажущемся легковерии хорошо образованного англичанина в XVII веке): «Многие предписания XVII века, которые, как нам кажется, имеют магический смысл, в действительности основывались на устаревших представлениях о физических свойствах природных объектов»[2].

В данной главе, а также в двух следующих достаточно принять в качестве рабочей такую дефиницию: талисман — это природный объект или артефакт, наделяемый различными магическими свойствами, которые обычно позволяют избежать вредоносного воздействия или болезни либо приносят удачу; а амулет — это талисман для ношения.

В русском языке наиболее общий термин, объединяющий понятия «талисман» и «амулет», — *оберег.* В.И. Даль приводит это слово как северное диалектное для обозначения различных заговоров, а также привесок, талисманов и т.д.; формы *обережщик* (жен. род — *обережщица*) и *оберегатель* (жен. род — *оберегательница*) обозначают лиц, изготавливающих или использующих подобные вещи. В общем значении слово *оберег* существует и в современном русском языке; его относят к ритуальным жестам и речевым формулам, свисту и т.п., но в древнерусском языке его, видимо, не существовало. Слова *хранилище, хранитва*, *хранильник* (изготовитель талисманов) приводит И.И. Срезневский («Материалы для словаря древнерусского языка», там же цитируются отрывки из древнерусских памятников, иллюстрирующие ношение текстов в качестве амулетов). Слово *хранилище* встречается как перевод греч. *φυλακτήριον* (греч.) для обозначе-

ния еврейских филактерий (тфиллин). В русской научной литературе используются также термины *амулет* и *талисман*; эти относительно новые ученые термины, возможно, заимствованы из латыни через французское или немецкое посредство в XVIII веке. Обозначения различных видов амулетов — *змеевик, науз, ладанка* — рассматриваются ниже.

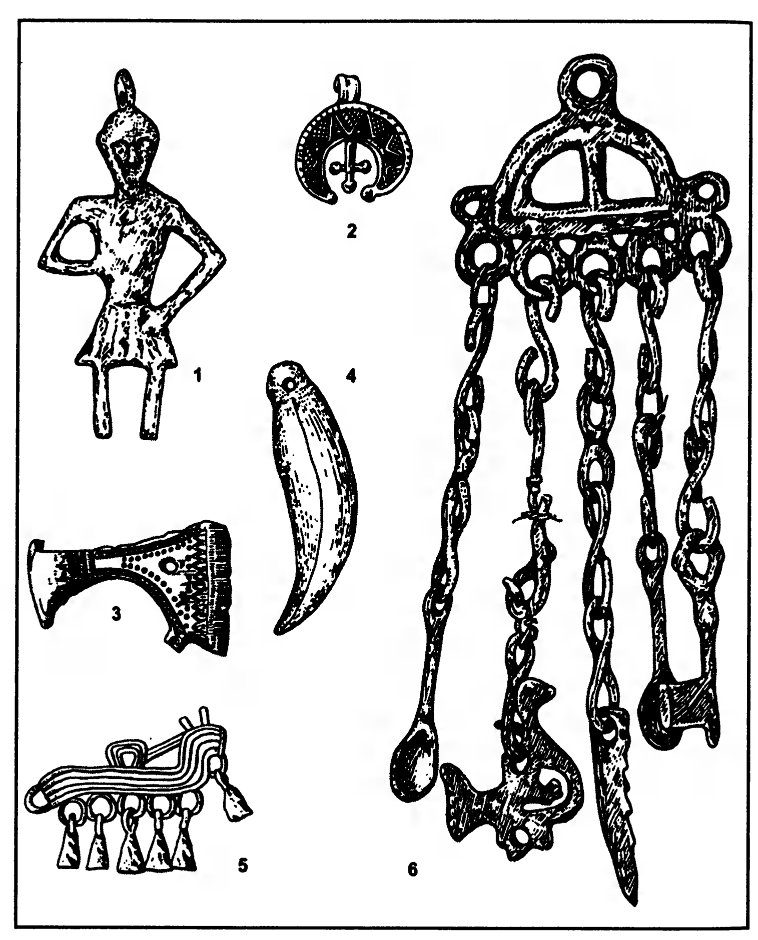
2. Повседневные объекты в качестве амулетов

Данная категория включает археологические и этнографические материалы, восходящие, вероятно, к языческим верованиям славян или их соседей.

В 1950-е годы Б.А. Рыбаковым были проанализированы произведения мелкой пластики из археологических собраний, выработана их классификация и проведен анализ происхождения и масштаба торговли этими вещами, зачастую выступавшими в роли амулетов[3]. Эти исследования, дополненные более поздними работами, составили пусть небольшую, но достаточно представительную литературу по данной теме[4].

Самую многочисленную категорию подобных предметов составляют подвески; их находят по всему восточнославянскому ареалу, в частности в захоронениях XI—XII веков в Смоленской, Полоцкой, Новгородской и Ростово-Суздальской землях, в Восточной Прибалтике, преимущественно в сельской местности. Немногочисленные привески того же типа, который обнаруживают в славянских землях, были найдены в Скандинавии и на землях народа коми. Центры производства подвесок, видимо, располагались в районе Смоленска и на неславянской территории — в низовьях Западной Двины близ современной Риги. Географическое распространение этих амулетов указывает на их использование, преимущественно в комплексе с женским костюмом, в ареале восточнославянского, балтского и финно-угорского населения. В могильниках XII—XIII веков на Кольском полуострове обнаружены подвески тех же типов[5]. Найденные здесь амулеты включают ключи и гребни, украшенные конскими головками. Такие языческие амулеты характерны для всего Русского Севера. Южные находки включают большее число таких подвесок, в которых присутствует христианская символика: кресты, миниатюрные металлические иконки и т.д.[6], — а также подвески в виде топориков и полумесяцев («лунницы»)[7].

Амулеты-топорики, особенно XI—XII веков, обнаружены на большей части восточнославянских земель (почти исключительно в составе мужского погребального инвентаря)[8].



Древнерусские подвески-амулеты:
1 – Новгород;
2 – Яскелево (Санкт-Петербургская губ.);
3 – р. Кема (Вологодская обл.);
4 – Крутик (Вологодская обл.);
5 – Владимирские курганы;
6 – Коханы (р-н Верхней Десны)

Языческие амулеты четко разделяются на несколько категорий: зооморфные (обычно коньки, гребни с конскими головками — в основном в районе Смоленска, птицы и рыбы); ложки и ковшики (в основном в районе Смоленска); ножи (в основном в восточно-балтийском регионе); ключи (в основном в финно-угорском Приладожье). Обычно они отлиты из бронзы или низкопробного серебра, иногда сделаны из кости и обнаруживаются в составе наборов вместе с шумящими привесками, бубенчиками, просверленными зубами животных и другими предметами — даже крестами, которые крепятся к полукруглым держателям[9].

Происхождение и применение этих амулетов ясно лишь отчасти. До самого последнего времени российские исследователи были склонны игнорировать сопоставимые западные материалы, сосредоточиваясь преимущественно на византийских и финских аналогиях. В то же время попытки доказать местное происхождение подобных амулетов без учета вероятной общеевропейской традиции вряд ли можно считать плодотворными. А.П. Моця, автор исследования погребального обряда и могильного инвентаря в Киевской Руси XI—XIII веков, наглядно демонстрирует непрерывность традиции бытования дохристианских амулетов (включающих образцы, относящиеся к большинству упомянутых выше типов) в могилах, где были обнаружены также амулеты с христианской символикой. Очевидно, что новые типы амулетов появились вместе с христианством[10].

Аналогии большинству типов амулетов, обнаруженных в русских погребениях, можно найти на обширной территории в различные исторические периоды. Например, форму конской головы, которая постоянно сопоставляется с аналогичным мотивом русской деревянной архитектуры и народного искусства, в российской науке обычно рассматривают как пережиток солярного культа и связывают с финскими традициями[11]. Следует, однако, учитывать и наличие амулетов — коньков и гребней, правда более поздних, и в других районах Европы, таких как Южная Германия и Австрия[12].

Амулеты — ножи, ложки, ключи и гребни, как единичные, так и в наборах подвесок, были популярны на пространстве от Северной Европы до Северной Африки и могут восходить по крайней мере к эпохе классической древности[13].

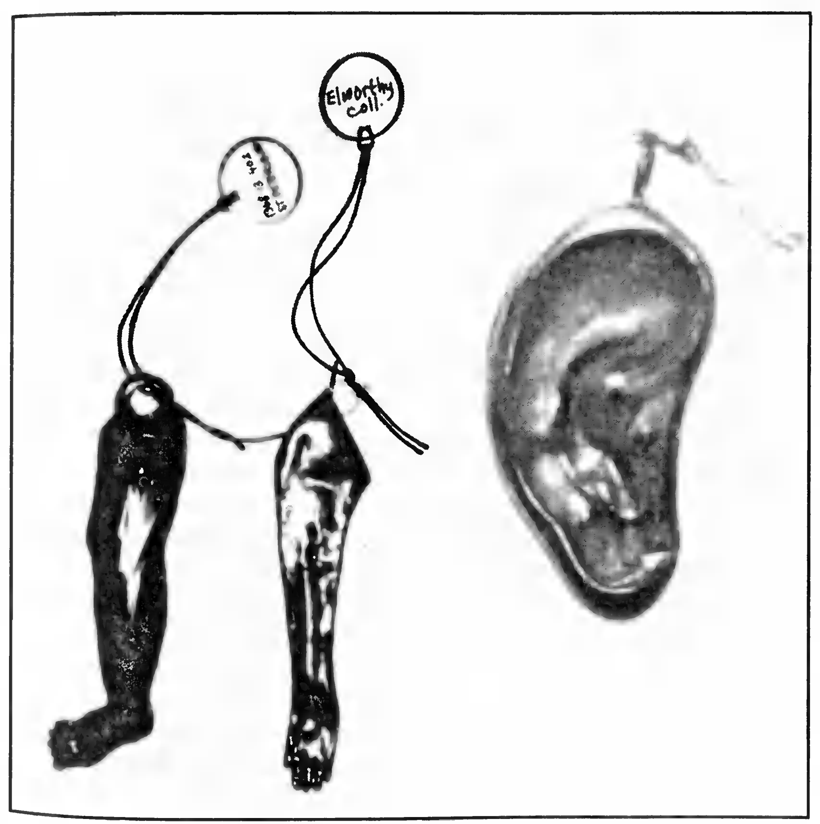
Амулеты-ножи относятся к древним и широко распространенным, в числе их функций — защита от колдовства[14]. Ложка как амулет тоже хорошо известна в других частях Европы — хотя бы как

приносящий счастье новорожденным детям[15]; отсюда традиция дарить серебряную ложку на крестины.

Особенно трудно интерпретировать в чисто русском локальном контексте ключи: они обнаруживаются и в финском ареале в тот период, когда механические замки западного типа, видимо, еще не были распространены (за исключением, возможно, экзотических иностранных образцов), и в Южной Руси (где замки были известны). Представляется более вероятным, что они явились усвоением иноземной традиции (независимо от бытования настоящих ключей): подобные амулеты с древности хорошо известны в Средиземноморье, Западной Европе и Северной Африке, прежде всего как любовные, а также как приносящие счастье и охраняющие от болезни[16]. Ключи ассоциировались с Гекатой, как ключи от загробного мира, причем ассоциации могли проявляться в разных формах[17]. В качестве атрибута апостола Петра (Мф 16:19: «И дам тебе ключи Царства Небесного; а что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах») ключ в христианском мире оказался вовлеченным в широкий круг магических интерпретаций. Заключительная часть многих русских заговоров содержит формулу-«закрепку», которая включает упоминание замка и ключа, она же является основным элементом некоторых «магических молитв». Например, в русских заговорах от колдовства: «Михаил-архангел! заслони ты меня железною дверью и запри тридевятью замками-ключами»; «Михайло-архангел, Гавриил-архангел, Никола милостив! Снидите с небес и снесите ключи и замкните колдуну и колдунье, ведуну и ведунье и упирцу накрепко и твердо. И сойдет Никола милостив и снесет железа и поставит от земли до небес и запрет тремя ключами позолоченными, и те ключи бросит в океан-море»[18]. Аналогичный заговор для защиты сокровища приводится ниже.

Настоящие замки и ключи находили применение в русской народной медицине. У.Р.С. Рольстон сообщает, что для остановки кровотечения из носа держали либо в каждой руке по ключу, либо запертый висячий замок так, чтобы кровь капала через его дужку[19]. В Англии ключ на шее до сих пор считается средством от носового кровотечения; некогда думали, будто ключ от церковной двери помогает от укуса бешеной собаки[20]; использование ключей в различных гадательных практиках, часто в комбинации с Псалтырью и Библией, хорошо известно в различных регионах Европы включая и Россию, и Англию[21].

В России символическое значение ключа отражает обычай класть незапертый замок под порогом дома перед тем, как в него войдут молодожены. Затем ключ бросают в колодец, полагая, что это обеспечит семейное согласие[22]. В одной из областей Белоруссии ключ бросали в свежевырытую могилу — чтобы члены семьи не умирали. Соответственно деревенская повитуха подкладывала замок под умирающего ребенка, а ключ выбрасывали в колодец. Считалось, что благодаря этим действиям дети, которые еще родятся в этой семье, не будут умирать[23]. На Вологодчине владелец стада должен был трижды обойти свой скот с замком и ключом, затем повернуть ключ в замке и бросить ключ в реку — это якобы предохраняет стадо от диких зверей и болезней[24].



Серебряные вотивные подвески к иконам – рука, нога и ухо
Музей Питта-Риверса, коллекция Элворси, Оксфорд

Поскольку амулеты в виде миниатюрных копий обиходных предметов часто находят в составе женской одежды, вероятно, они играли и значительную декоративную роль. Идентификация некоторых разновидностей англосаксонских наборов миниатюрных предметов, очень сходных с русскими (например, туалетные наборы и символы социальной принадлежности, не всегда имеющие явный характер амулета), может иметь значение и для интерпретации русских находок[25]. Диффузионистскую версию их истории подтверждают факты торговли амулетами, которые нередко доставлялись на очень значительные расстояния. *Скарабеи* и другие восходящие к Древнему миру предметы, возможно имевшие характер амулетов, находят (часто в могилах) в Скандинавии, а также на севере и юге территории, ныне занимаемой славянскими народами[26]. *Змеевики* и скарабеи были известны в средневековой Руси. В более поздние времена магические предметы (а иногда и вера в их действенность) могли расходиться по свету благодаря коллекционированию, которым занимались ученые и аристократы, а также в результате грабежей: солдаты, воры и пираты распространяли как сами вещи, так и рассказы об их чудесных свойствах. Например, у Екатерины II было несколько распространенных в античности драгоценных камней типа Абраксас — она считала, что эти амулеты приносят счастье[27].

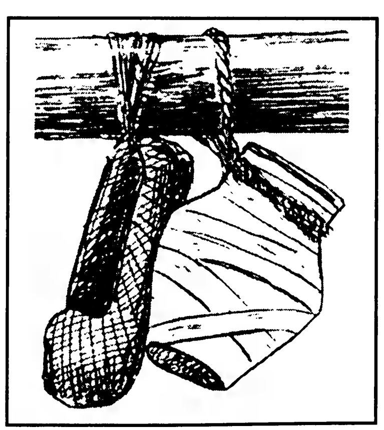
Вероятно, к амулетам такого рода относятся небольшие гравированные или рельефные вотивные серебряные и оловянные пластинки, которые в России, по крайней мере с XVII века, использовали в виде привесок, в частности к иконам (рис. на стр. 315). Так, в 1646 году царь Алексей Михайлович пожертвовал два серебряных зуба храму св. Антипия (см. ниже, с. 343). Насколько нам известно, эти факты не подвергались еще серьезному исследованию[28]. Стивен Грэхем накануне Первой мировой войны описал и сфотографировал ряд таких пластинок, обнаруженных им на старообрядческих домашних иконах. Представлены изображения коровы, лошади, человеческих фигур, кистей рук, глаз, ушей и т.д.; видимо, они предназначались, чтобы отвратить или излечить болезнь, либо имели значение благодарственного дара за излечение. Очевидно, они производились в массовом количестве и продавались уличными торговцами и иногда духовенством [29]. Вполне аналогичные предметы обнаруживаются на Балканах, в том числе в Греции, и весьма вероятно, что этот обычай, а возможно, и сами вотивные пластинки имеют греческое происхождение[30]. В задачу этого обзора не входит дать исчерпыва-

ющий перечень и детальное описание огромного разнообразия зафиксированных этнографами и фольклористами русских народных практик и суеверий, связанных с талисманами. Некоторые из них уже упоминались, показательные примеры по отдельным категориям талисманов приводятся ниже.

3. Другие домашние талисманы

В своем исследовании народного культа св. Николая Б.А. Успенский упоминает *скотьего бога* и *куриного бога*. Первый термин может прилагаться к различным предметам, в том числе к фаллическим символам, призванным защитить скот; куриный бог часто представляет собой камень или сосуд с отверстием — в этом усматривается явная сексуальная символика. Считалось, что куриный бог защищает кур, но также он широко использовался и в медицинских целях[31].

Это лишь часть из большого ряда предметов, которые в России применялись или продолжают применяться в качестве талисманов; во многом они сближаются со своими западными аналогиями. Счастье приносят уж, ласточка (см. ниже в разделе «Птицы»), аист, подкова в доме; благоприятна свеча из церкви, зажженная во время грозы или пожара. Мыло за пазухой спасает от порчи[32]. Украинскому колдуну помогает трава, проросшая сквозь глазницы конского черепа[33].



Куриный бог. Тверская губ., Кашинский уезд., 1926

4. Прочие нехристианские амулеты: узлы и камни

4.1. Узлы, сети и нити. Магические узлы известны повсеместно начиная с Древней Месопотамии[34]. Русское название амулета — *науз (наузд, науза, наузок)*; это древний термин, этимологически, несомненно, связанный с завязыванием узла[35]. В.И. Даль в своем «Словаре» определяет науз как часть конской сбруи; это бляха, кисть или другие украшения упряжи. Элементы упряжи в роли талисманов имеют всеобщее распространение, от блях в Англии до многочисленных египетских амулетов[36]. В старину в наузе хранили волшебные корешки, заговоры на кусочках бумаги и другие талисманы от сглаза и порчи. Издающийся ныне «Словарь русского языка XI—XVII веков» определяет науз как узелок, талисман, который носят на шее, привязывают к руке и т.п., чтобы отгонять злых духов, предохранять от болезней и несчастья[37]. «Словарь...» приводит цитаты из «Слова Кирилла Туровского» (XII век), где «наузъ ношение» причисляется к грехам, наряду с ложью, чародейством, грабежом и насилием, и из «Поучения против язычества» (XVI век), где говорится, что «инии верують в сны... и наузы носять и на дети вяжуть».

Наузник (женск. род — *наузница*) В.И. Даль определяет как синоним *колдуна, ворожеи, знахаря*[38]. В тексте XVII века наузник выступает вместе с колдунами и *облакопрогонниками*. И.И. Срезневский приводит длинный список обличений наузов и наузников и отмечает чешские параллели[39]. Дополнительные примеры приводятся к словам *узел* и *узельник*, вариант *узольник* (изготовитель чудодейственных навязей), включая выдержку из новгородской кормчей 1280 года: отлучение от церкви занимающихся волхвованием, звездословием, призывающих нечистых духов, творящих узлы и обвязывающих их вокруг шеи. Все эти обличения соответствуют запретам амулетов — *лигатур* в латинских епитимийниках[40].

В более поздние времена наузом могли называть просто нитку с завязанными на ней узелками: считалось, что красная шерстяная нитка, повязанная вокруг руки или ноги, спасает от лихорадки, а нитка, девять раз обернутая вокруг шеи ребенка, предохранит его от скарлатины[41]. Магия узлов характерна для многих культур, включая древний Ближний Восток и античность, а в более поздние времена она была распространена в общинах евреев, которые, подобно русским, употребляли красные нити и лисьи хвосты, чтобы предохранить лошадей от сглаза[42].

Обычное магическое использование нити — врачевание при помощи «переноса» болезни в другое место: нитью измеряли больного или пораженный член, а затем сжигали ее или пускали по ветру (с соответствующим заклинанием или без него)[43].

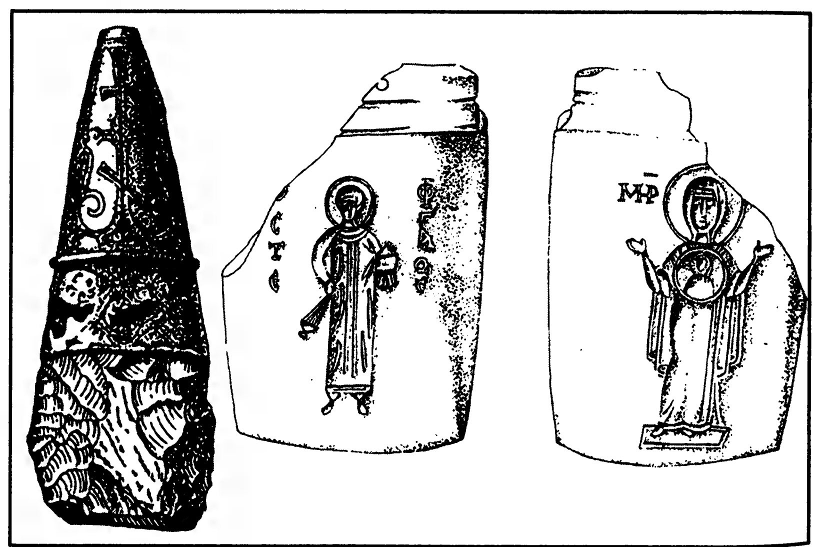
К нитям с узелками очень близки пояса, которые также широко применялись для защиты от порчи и болезней[44]. Специфическое использование пояса для вызывания вещего сна или пояса священника как амулета при беременности, снятие пояса при занятии магией и гаданием рассматривалось в других разделах (см. Указатель). Магическое значение пояса отражает ряд религиозных народных практик и верований, особенно среди староверов, которые употребляют специальный термин *беспоясники* как оскорбительный для их антагонистов — новообрядцев («никониан»). Народные верования зафиксированы в пословицах: «Во время стоянья [молитвы] пояс спускать ниже пупа», «Креститься поперек пояса грешно»[45]. Отрицательные персонажи русского фольклора часто фигурируют без креста и без пояса. Самуэль Коллинс, придворный лекарь царя Алексея Михайловича и проницательный наблюдатель русских обычаев и верований (XVII век), писал, что ни мужчины, ни женщины не распускают пояса из страха божьего наказания[46]. И он, и С. Герберштейн специально отмечали, что русские носят пояса очень низко[47].

Как показывают многочисленные примеры, распоясывание часто имеет магический или сексуальный подтекст. В одной сибирской былине князь на пиру упрекает двух братьев, что они не участвуют в обрядовой похвальбе[48]. Тогда те стали похваляться красотой своей сестры. Поднимается, в свою очередь, юный возлюбленный сестры и спьяну хвалится, что видел ее в сорочке без пояса. Это для братьев позорно, они преследуют и убивают любовника своей сестры. Можно было бы не связывать этот сюжет с магическим значением пояса, если бы не имя девушки, снявшей пояс, — Софья Волховница.

Другой вид волшебных узлов применяет колдун, наводя порчу: если он свяжет узлом — *закрутом* пучок травы или стебли растений (так называемый «залом» или «закрутка»), это уничтожит урожай (см. гл. 3.3)[49]. Применение сетей (т.е. множества узлов) как амулетов, очевидно, связано с магией узла[50]. Считалось, что сети защищают от колдунов; У. Рольстон пишет о них как об атрибуте свадебной обрядности в некоторых регионах России[51]. На Вологодчине «сеточки»-амулеты поставляли монастыри[52] (рис. на стр. 345).

Рыбакам хороший улов обеспечивали сети, связанные в полночь беременной женщиной[53]. Завязанная узлом веревка, которую применяли в охранительной магии, могла также использоваться во зло. Соответствующие заговоры приведены в гл. 7.5.6[54].

4.2. Камни. Разновидности амулетов, которые еще могли называть наузом, — ***громовая (громная) стрела*** и ***громовой топорок***. В.И. Даль в своем «Словаре» (см. *стрела*) отмечает и другое название, «чертов палец», и приводит предписание: «От живота — умыться (напиться) с громовой стрелы» (это обычная практика народной медицины, причем употребляли также кресты, серебряные предметы, иконы, камни с Афона и из Иерусалима)[55]. «Громовые стрелы» были широко распространены в Европе в качестве амулетов с древности. Плиний в «Naturalis historia» (XXXVIII.LI.LV) писал, что их собирали колдуны для занятий магией (51) и гаданий по луне (59); о том же говорится в средневековых лапидариях, например у Марбодия[56].



Неолитический наконечник копья, превращенный в христианский амулет (Новгород, XIII—XIV вв.). Энеолитический полированный топор, превращенный в христианский амулет (Киев, XII—XIII вв.)

Учитывая повсеместное распространение таких амулетов, их применение в русской практике вполне может иметь местные корни, причем употребление слов *стрела, топорок* и в то же время *гром*

позволяет предполагать, что почитались и аэролиты (каменные метеориты), и ископаемые каменные наконечники стрел. Однако равным образом представление о таких камнях как об амулетах могло попасть в Россию из Византии (возможно, через Балканы)[57]. Во всяком случае, их использование осуждено в 36-м правиле Лаодикийского собора (IV век) и в позднем сборнике в составе трактата, который приписывается Афанасию Иерусалимскому или Афанасию Александрийскому: там утверждается, что эти камни применяли от лихорадки и для изгнания демонов[58]. Запреты, связанные с громовыми стрелами и топорками, включены в «Домострой» (середина XVI века) — см. выше гл. 1.6.

Громовая стрела, несомненно, считалась мощным талисманом: кремневый наконечник стрелы в бронзовой оковке, украшенной изображением креста, был обнаружен в Новгороде при раскопках дома, предположительно принадлежавшего волхву[59], позднее амулеты этого типа часто клали в захоронения колдунов[60].

В районе Индигирки в Северной Сибири метеориты, называемые *сата*, наделяют магическими свойствами[61].

К другому типу «магических» камней относятся культовые камни-*следовики*, которые обнаруживают во многих районах лесной зоны Северной и Восточной Европы. По своему происхождению несомненно нехристианские, следовики часто приобретали характер христианских святынь, вплоть до того, что их вмуровывали в стены церковных зданий[62]. Часто, даже в новое время, жаждущие исцеления помещали рядом с ними приношения. М. Забылин отмечает, что в Одоевском уезде Тульской губернии существовал местный культ двух камней, называемых Баш и Башиха: на них клали приношения, которые затем относили в местную церковь. Считалось, что земля из-под этих камней обладает целительными свойствами, увеличивает плодовитость скота, предохраняет от дурного глаза, кусочки камней могут излечить зубную боль (в лечебных заговорах камни обычно связаны с зубами). Иногда на культовых камнях есть отметины — естественные или искусственного происхождения: например, камень якобы с отпечатком ступни преподобного Александра Ошевенского был объектом паломничества с целью излечения болезней стопы[63]. В одной из деревень Новгородской губернии почитался камень с отпечатком ступни св. Зосимы Соловецкого; рядом с ним крестьяне молились, а воду, скапливавшуюся в «следе», употребляли как лекарство[64]. Подобные культовые камни изобилуют в Белоруссии[65].

Описанные случаи почитания «христианских» камней, возможно, имеют позднее происхождение (XV—XVII века), но само представление о магическом камне надежно засвидетельствовано в архаических мотивах фольклора.

Наиболее известен камень Алатырь, часто упоминаемый в формулах зачинов былин, заговоров и магических молитв (см. также гл. 7.4)[66]. В фольклоре он фигурирует как мать всех камней, в «Голубиной книге» — «всем камням отец»; рядом с ним «Голубиная книга» выпадает на землю, сам же камень принесен с Синая или «Фаворской горы» на Сион и помещен Спасителем как алтарь в основании храма (в некоторых версиях это камень, на котором покоится череп Адама в подножии голгофского креста)[67]. В одном из списков «Беседы Иерусалимской» (эта любопытная беседа четырех «царей» — Вотоломона, Иоакима, Езекии и Давида — содержит материал, близкий «Голубиной книге») сказано, что он найден в устье Волги и в Николин день к нему приплывают все рыбы[68].

5. Волшебные кольца, жезлы, зеркала, книги, куклы

5.1. Магические кольца. Магические кольца достаточно часто фигурируют в книжности и фольклоре, часто как атрибут волшебников. Предание о чудесном перстне царя Соломона, при помощи которого он держал в подчинении демонов, очевидно, впервые упоминается в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия (8.2.5). Известно оно и в славянской книжности, в частности в таком тексте, как «Соломон и Китоврас» (сам текст является переводом из Талмуда; слово *Китоврас* восходит к греч. *κένταυος*)[69]; другой сюжет (очевидно, не такой распространенный): Соломон вырезает на перстне всю свою мудрость (см. гл. 15.3). Чудесное кольцо с талисманом и множество колец, усыпанных драгоценными камнями, которые обладают чудесными свойствами, — часть тайной премудрости. Согласно книге «Secretum secretorum» («Тайная тайных»), достоверно известной в России с XVI века (см. гл. 1, 13), эту премудрость Аристотель передал Александру Великому. В «Повести о Еруслане Лазаревиче» (XVII век), возможно опосредованно восходящей к «Шахнаме» Фирдоуси, герой добывает чудесный перстень, победив трехголового дракона. Хотя все приведенные примеры содержатся в переводной литературе, очевидно: представление о волшебном

кольце глубоко вошло в русский фольклор. Достаточно сказать, что оно пародируется в двух непристойных сказочных сюжетах XIX века, записанных А.Н. Афанасьевым («Русские заветные сказки»); в них крестьянин с помощью чудесного перстня может изменять длину своего пениса[70].

Более поздняя, чисто русская легенда — о перстне А.С. Пушкина, в котором, как считал поэт, был заключен его гений и который, вероятно, предназначался для передачи другому величайшему писателю России[71]. Согласно еще одному популярному рассказу, царь Николай II получил от папы римского перстень с частицей Креста Господня, который должен был предохранить его от всякого зла, и никуда не выходил без него[72].

Как артефакты с магическими свойствами кольца присутствуют во многих русских народных верованиях. Например, считалось, что вода, пролитая через венчальное кольцо, обладает целебными свойствами, так же как и дождевая вода, собранная в грозу в кувшин, в который были помещены кольца. В тех гаданиях, при которых воск, свинец и т.п. льют в воду, а затем предсказывают по очертаниям получившихся отливок (см. гл. 4.5.1), иногда специально используется литье через кольцо. При определенных условиях молодая девушка, глядя через кольцо, могла увидеть будущего жениха[73].

В гаданиях по книге кольца могли использоваться в процедуре выбора (подробнее см. в разделе о «Гадательной Псалтири» в гл. 11.4). В древнем гадании дактиломантии подвешенное кольцо должно было ответить на вопрос, повернувшись в сторону определенного лица или буквы из числа начертанных по кругу[74]. В русской версии, когда заколдованный обращался за помощью к колдуну; тот брал некое «змеиное кольцо», подвешивал на женском волосе и ждал, когда оно начнет качаться. Направление, в котором оно качнется, укажет на злого колдуна, наславшего порчу[75].

Кольца использовались в гадательных играх, сопровождавших *подблюдные песни* на Новый год и Крещенье. Кольца и другие мелкие личные предметы клали в блюдо, затем накрывая его платком. После каждой песни наугад вынимали по одному кольцу, и его владелица толковала как предсказание своей судьбы слова песни, которая завершалась прорицанием (см. гл. 4.4).

В русских народных сказках волшебные кольца во многом сходны с кольцами в сказках других народов: с их помощью вызывают чудесных демонических помощников (как в переводном сказании о Соломоне, упомянутом выше)[76]; сбившемуся с пути они

указывают верную дорогу[77]; могут помочь превратиться в лошадь[78]. Запрещение магических колец содержится в сочинении «Артикулы веры православных кафолических христиан» митрополита Киевского Петра Могилы (XVII век)[79].

5.2. Волшебные палочки. Волшебные палочки являются обычным атрибутом западноевропейских волшебных сказок[80], но в русской книжности и фольклоре они встречаются не столь часто, хотя впечатляющий пример содержится уже в Библии — жезл Моисея. При этом в самом начале популярнейшего памятника, переведенного на древнерусский язык, «Александрии» Псевдо-Каллисфена, содержится такой пассаж: Нектонав, египетский царь и чародей, надевает волшебные одежды, берет магический жезл из эбенового дерева и созывает богов, воздушных духов и демонов. «Лицевой летописный свод» (XVI век) содержит версию «Романа об Александре», и на иллюстрации Нектонав держит магический жезл[81]. В данном контексте, вероятно, следует упомянуть также усыпанный магическими камнями посох Ивана Грозного, который описан Дж. Горсеем (см. гл. 13.4), и волшебный жезл с надписями русскими буквами, упомянутый в книге Олауса Магнуса[82]. В целом следует заключить, что в литературном русском языке словосочетания «волшебная палочка» и «волшебное зеркало» — первые примеры употребления слова *волшебный* — отражают словоупотребление, заимствованное из переводной западноевропейской литературы[83].

5.3. Волшебные зеркала. Волшебные зеркала иногда встречаются в русской книжности, фольклоре и народных верованиях. В народных сказках волшебное зеркальце покажет, что происходит где-то в другом месте, или расскажет всю правду, как в русской версии сказки о Белоснежке («Сказка о спящей царевне»)[84]. Зеркала и другие отражающие поверхности используются также в народных гаданиях; в основном они демонстрируют облик суженого или предсказывают, много ли в семье будет детей (см. гл. 4.3—4.5). Староверы считали зеркала дьявольским изобретением, и, возможно, на это были разные причины; в том числе, они осуждали суетное самолюбование, а также свойство зеркала отражать все в перевернутом виде и использование его в гаданиях; не последнюю роль играло и то, что для большинства населения зеркала были предметом роскоши, импортируемым с Запада. В России, как и повсюду, существуют суеверные представления, связанные с зеркалом: раз-

бить зеркало — к несчастью; когда кто-либо в доме умирает, зеркало надо завесить — чтобы душа умершего (по русским верованиям, она остается в доме до поминок), которая не сознает, что она умерла, не испугалась, посмотрев в зеркало и не увидев своего отражения[85].

5.4. Магические книги. В русском языке один из терминов для определения слова *магия* — *чернокнижие*. Слово выглядит калькой, воспроизводящей иноязычное заимствование. При этом надежной этимологии для этого термина не было предложено, и ни один словарь не датирует его ранним временем[86]. В словаре Г. Дьяченко отмечено, что *черная книга* — народное название печатных «Арифметик», появившихся в XVIII веке, и высказано предположение, что простому люду эти книги должны были казаться магическими[87]. Типичная народная этимология рушится, сталкиваясь с такими фактами, как употребление прилагательного *чернокнижный* в обвинениях в колдовстве, выдвинутых против Максима Грека в начале XVI века (дата и обстоятельства дела предполагают источник слова скорее в греческом, нежели в латинском или одном из западноевропейских языков)[88], существительных *чернокнижник* в «Домострое» (середина XVI века) и *чернокнижство* — в описании русской правовой системы Григорием Котошихиным (1660-е годы), а затем в Воинском артикуле (1716) Петра Великого[89] (см. гл. 16).

Древнерусские тексты, касающиеся магии и магов (в любых терминах), нередко упоминают волшебные книги (например, у *волхва* в памятнике XVII века «Повесть о Савве Грудцыне»); в раннехристианской и средневековой западноевропейской литературе магия нередко считалась занятием ученых людей. К этим представлениям, как и к волшебным тетрадкам, которые часто фигурируют в показаниях на процессах о колдовстве в России (это могли быть реально существовавшие лечебники — причем некоторые методики лечения были магическими, — а также гадательные книги, описанные в других главах), несомненно, восходят магические книги, упоминаемые в народных сказках. Они могли дать ответ на интересующий вопрос, открыть сокрытое, помочь разгадать загадку[90].

5.5. Магические куклы. В народных сказках магические куклы в определенной мере играют ту же роль, что и волшебные зеркало и книга: они скажут правду и дадут верный совет[91]. В реальности куклы фигурируют во вредоносной магии и в магии плодородия (см. также гл. 2.3.5 и 2.5). Сибирские источники сообщают, что колдун

может воспользоваться куклой, чтобы заслать в дом *кикимору* — род домашнего духа, который производит по ночам разрушения: расшвыривает по помещению утварь и мебель[92]. Избавиться от него можно, только если сжечь куклу[93]. Представление о куклах как вместилищах злых духов прослеживается также в практике курских мастеров-кукольников: они не прорисовывали черты лица кукол, которых изготавливали, из опасения, что иначе демоны оживят их и смогут причинить вред детям[94]. На других страницах этой книги описывается набор из двенадцати кукол — трясавиц, представляющих злых дочерей царя Ирода — духов лихорадки. Куклы часто участвуют в календарных празднествах и обычно считаются пережиточными атрибутами обрядов плодородия. Чучела, которые называют *кукушка, купало, кострома, семик, мара*[95] и *масленица* (названия сезонных праздников), известны во многих районах России, Белоруссии и Украины[96]. Часто они воплощают время года (в одном случае — свв. Косьму и Дамиана)[97], причем частью праздника является их уничтожение, а в ряде случаев — похороны. В качестве примера можно привести сожжение соломенного чучела, персонифицирующего Масленицу, в последний день Масленой недели. Обряд совершали женщины; одна из них одевалась священником и возглавляла процессию, которая шла из конца в конец деревни, распевая песни, крича и производя всяческий шум. В конце обряда куклу раздевали, разрывали на куски и хоронили[98]. В некоторых местностях соломенную женскую фигуру — ее называют Кострома — одевали в праздничные одежды, и шутовская похоронная процессия несла ее на ржаное поле или бросала в реку. Обычно обряд приурочивали к Петрову дню (29 июня), который знаменовал окончание летних праздников и начало сбора урожая и, возможно, был связан с обрядом изгнания (проводов) водных духов *русалок* на *русальную неделю* (седьмую после Пасхи), называемую также *зеленые святки*[99].

В более характерном виде магии плодородия участвовали куклы, представляющие ребенка, для поощрения зачатия. В некоторых местностях такую куклу клали в постель молодых в брачную ночь[100]. Сходная символика, в которой очевидно также использование священных образов в магических целях, присуща паломничеству, которое совершали в Смоленск бездетные женщины в надежде зачать ребенка: там находилось чудотворное скульптурное изображение младенца Иисуса, которое женщины укачивали на руках, в то время как монахиня молилась за них[101].

6. Предметы христианского культа в качестве талисманов

В силу причин, о которых говорилось в начале этой главы, не всегда бывает легко вычленить амулеты среди предметов христианского культа. Сложность различения между религией и магией отражается в явно непоследовательном отношении к этому вопросу разных христианских конфессий (не говоря об иудаизме и исламе), которые, как правило, запрещают магию, однако допускают и даже поощряют многие традиционные обряды, значительной частью населения воспринимавшиеся как бесспорно магические. Так, Фома Аквинский, возможно сознавая, что он пытается контролировать неконтролируемое, объявил, что ношение медальонов или кусочков бумаги с цитатами из Священного Писания не является суеверием в случае, если они не сочетаются с нехристианскими символами[102]. В более позднее время К. Томас писала о магии, процветавшей в Средние века наряду с христианством: «большая часть магических целей, привносившихся в религию, была чуждой ее учению и с большей или меньшей решительностью отвергалась религиозными лидерами»[103].

В греческом и русском православии постоянным запретам подвергались тексты и практики, считавшиеся противными религии (подробнее о них см. в гл. 1 и 16). Судя по количеству сохранившихся артефактов, такие запрещения были не более эффективны, чем на Западе, и во многих случаях мы обнаруживаем религиозный синкретизм, который, безусловно, не согласуется с критериями, выдвинутыми Аквинатом. При этом многие предметы изготовлялись самими церковными институтами: византийские керамические паломнические реликвии св. Симеона Столпника с изображением святого на одной стороне и руки на другой, безусловно, являются ранним проявлением процветшей позднее торговли благочестивыми сувенирами, но одновременно они явно играли роль апотропеических амулетов[104]. Вместе с тем паломнические реликвии, по-видимому, не относились в России к числу популярных амулетов[105].

С другой стороны, ношение амулетов, безусловно, вызывало озабоченность Русской церкви в XVII веке, когда магические практики в России, реальные или воображаемые, были, судя по всему, распространены в наибольшей степени. В исповедальных вопросах кающимся ношение амулетов фигурирует в числе языческих и дья-

вольских действий (наряду с почитанием идолов, приношением жертв бесам, попиранием креста, гаданием на Псалтыри и брадобритием)[106]. В магико-медицинских целях могли использоваться небольшие предметы, связанные с религиозной практикой: церковные свечи, капли воска от свечи, зажигаемой во время чтения «Двенадцати Евангелий» в Великий четверг, лампадное масло (особенно собранное от девяти лампад во время родов), просфоры[107]. Главные из них рассматриваются ниже.

6.1. Кресты и иконы. Крест, независимо от его происхождения и применения в других культурах, в христианстве изначально был важнейшим символом. Как отмечалось выше, в том, что касается такого рода символов, чрезвычайно трудно провести разграничительную линию между религией и магией. На одном полюсе находится ношение креста как украшения, как инсигнии, как атрибута официального церковного облачения или как идентификационного символа, особенно в обществах, где христианство не единственная религия.

В последнем случае большое значение может приобретать форма креста. Например, в России начиная с середины XVII века иконография креста сложение перстов руки, поднятой для крестного знамения или благословения, — зависела от того, был ли художник и соответственно молящийся приверженцем официальной Православной церкви или одного из течений старообрядчества, в XVII веке отказавшихся признать реформированные тексты богослужебных книг и литургическую практику и отколовшихся от официальной Церкви. Старообрядцы настаивали на сохранении двуперстного крестного знамения, в то время как реформированная Церковь приняла трехперстное. Официальная Церковь часто применяла четырехконечный крест — с одной перекладиной, в то время как старообрядцы считали его еретическим и даже дьявольским и признавали только «русский» осьмиконечный крест[108].

На другом полюсе — ношение креста из чисто суеверных соображений, с предохранительными и апотропеическими целями. И, возможно, где-то посередине лежит использование креста и иконы как геральдического атрибута, как охранителя в битве (на хоругви) и палладиума. С эпохи отцов Церкви считалось, что крест отвращает зло[109]. Для многих прихожан использование креста в ходе литургии должно было иметь магическое значение; а в случае с хоругвью и палладиумом, начиная со знаменитой легенды о ви-

дении императору Константину креста с надписью «In hoc signo vincis» («Сим победиши»), мы уже вступаем в область языческой политической риторики и приближаемся к границам магического — во дни войны знамя с чудесной эмблемой несет и магический, и практический смысл.

Церковное одобрение использования креста в качестве амулета могло быть почерпнуто даже из невнимательного чтения безукоризненных святоотеческих авторитетов: св. Иоанн Златоуст в своем 11-м правиле, относящемся к таинству крещения, утверждал, что крест имеет силу чудесного амулета и могущественного заклинания. Конечно, это положение включено в контекст осуждения соответствующих практик, но оно легко могло быть неправильно понято[110].

Только один шаг отделяет обычай осенять себя крестным знамением или пользоваться им для благословения от обычая креститься как магического действия (например, от распространенной русской практики крестить рот при зевании, чтобы не вошел дьявол). Каждый любитель фильмов ужасов знает, что крест защищает от демонов и таких зловредных созданий, как вампиры, — и это уже является основанием для того, чтобы носить его как амулет и использовать как составную часть в дизайне христианских талисманов.

Наперсные кресты, которые обычно носили поверх одежды, появляются на Руси как местные версии византийских крестов-энколпионов. Археологические находки свидетельствуют, что ранние (XI—XII века) кресты с эмалью, несомненно, использовались как амулеты (подвешивались на ремешках вместе с другими амулетами — они встречаются среди могильного инвентаря) или как часть женского набора украшений[111]. Их обычно изготавливали способом литья, а позднее штамповали[112], и торговля металлическими крестиками, медальонами, складнями и прочими предметами массового производства продолжалась до недавнего времени. Нет сомнений, что она вновь расцветет в климате поощрения предпринимательства и народного благочестия.

Особым типом чудотворного креста был *Леванидов крест* — сделанный из ливанского кедра[113]. Другой явно магический крест — *мертвый крест*; этот нательный крест, который нужно было снять в могиле с покойника, делал его обладателя таким истощенным, что его не призывали в армию[114]. Кроме того, мертвый крест излечивал от лихорадки, испуга и от нервных болезней[115]. Если избежать призыва не удавалось, перед отправкой призывник для защиты должен был взять с собой икону св. Николая[116].

Большинство русских носило нательные кресты, обычно надетые при крещении; их снимали (согласно многим источникам) в практических или магических целях только во время сексуальной близости[117], в бане или при исполнении определенных магических ритуалов. Как было отмечено выше, попирание креста было необходимо, чтобы стать колдуном, и являлось атрибутом демонической магии (относительно чего в России XVII века духовникам рекомендовалось быть особенно бдительными).

Вера в силу креста отвращать злых духов, восходящая к ранним векам христианства, получила широкое распространение в Западной Европе[118]. Очень рано она зафиксирована и в русской литературе: в «Повести временных лет» (в летописной статье, помещенной под 1068 годом) имеется отступление, которое содержит рассуждение о силе креста, о его значении при клятве, о том, что крест охраняет в битвах, если же «аще бо бывають от бес мечтанья, знаменавше лице крестом прогонимы бываютъ»[119]. Там же, под 1071 годом, говорится о некоем новгородце, пришедшем к кудеснику в Чудскую землю, чтобы тот предсказал ему судьбу. Однако кудесник не смог призвать бесов, пока на новгородце был крест[120]. В «Радзивилловской летописи» (XV век) есть две миниатюры, на которых дьявол изгоняем крестом или крестным знамением. В старообрядческой литературе сила изгонять демонов приписывается только восьмиконечному кресту, четырехконечный же рассматривается как католический и еретический, как знак Антихриста или как то и другое одновременно. В более близкие к нам времена народное название креста было *чертогон*.

В более поздних народных верованиях известны и другие случаи использования нательного креста как амулета. Например, в Карелии считалось, что крест, зарытый на тропе, обеспечит возвращение заблудившейся коровы (если же этот способ не поможет, следует спросить совета у колдуна или мельника)[121]. В Сибири полагали, что колдуна можно убить только пулей, отлитой из расплавленного креста[122]; это очень близко представлению о серебряной пуле, которая сразит вампира, а также иногда фигурирующих в русском фольклоре серебряных или медных пуговицах, которые можно употребить как пули против таких сверхъестественных существ, как леший или русалка[123].

Кресты рисовали: изображенный на двери накануне Крещения, он охраняет от ведьм[124]; в Поволжье на Крещение двери, окна и колодцы помечали крестом, нарисованным мелом[125]; в Сибири

накануне Нового года домашних животных обычно запирали в хлевах и во дворах, на дверях же смолой выводили крест для защиты от колдовства «еретиков», затем, в канун Крещенья, крест рисовали мелом или углем (если изба была беленой)[126]. Интересный вариант зафиксирован в «Толковом словаре» В.И. Даля (см. *святой*): *святый-мел*, которым на Западе России рисовали кресты на дверях в крещенский сочельник, крестьяне использовали затем в качестве лекарства.

В средневековой Руси, так же как в Византии и вообще повсюду, чрезвычайно велико значение креста — гаранта веры и клятвы. В древнерусском языке «целовать крест» означало «приносить клятву» или «присягать на верность»; с конца XV века словом «целовальник» назывался разряд выборных должностных лиц, приносивших присягу. Крестоцелование было одной из процедур Божьего суда, являвшегося частью судебной практики в Московской Руси. Судебник царя Алексея Михайловича, «Уложение» 1649 года, содержит целую главу из десяти статей о клятвах на кресте, с подтверждением этой практики в святоотеческой литературе и перечнем наказаний за ложные клятвы. Согласно первой статье первой главы «Уложения», осквернивший крест приговаривается к смерти сожжением[127].

Большие кресты относительно редко применяли в магических целях, обычно их водружали на маковки церквей. Вместе с тем пример магико-медицинского почитания стоячих крестов можно усмотреть в практике, связанной с преподобным Александром Ошевенским, чудесный «след» которого, запечатленный на камне, упоминался выше. По простой ассоциации идей страждущие, чтобы избавиться от головной боли, обычно снимали повязки с головы и привязывали их к вершине одного из четырех крестов, поставленных рядом с камнем; чтобы избавиться от боли в спине, повязку надо было привязать к поперечине креста, а чтобы излечиться от боли в ногах — поставить обувь в его нижней части[128].

Кроме крестов, подвески из металла могли изображать Богородицу с младенцем, а также Успение Богородицы[129]. Медальоны, несущие одновременно христианские и языческие мотивы, описаны ниже в разделе «Змеевики».

Кресты и иконы составляли неотъемлемую часть жизни крестьянства, так же как духовенства и высшего сословия. Икона в углу напротив входа (по правую руку) висела в каждой крестьянской избе, как и во многих комнатах в домах купечества и знати[130]. В

1714 году Питер Генри Брюс писал: «Русский, пришедший однажды ко мне с поручением, оглядел комнату, ища образ, и, не найдя, спросил: “Где твой Бог?” Я ответил, что на небесах, после чего он немедленно ушел, не передав поручение. Я рассказал генералу об этом случае, и он тотчас распорядился повесить в моей комнате образ святого, чтобы впредь не допускать более оскорбительных нарушений такого рода»[131].

Обычно молодому человеку, призывавшемуся на службу в армию, давали нагрудную икону; выше указано, что, как правило, это был образ Николы Чудотворца. Элизабет Димсдейл отмечает в дневнике своего путешествия в Петербург (1781), что русская женщина из низших классов никогда не отправится в путь без образа своего святого покровителя; в случае же, если вдруг забудет его, она ожидает какого-то ужасного несчастья, которое случится с ней до возвращения домой[132]. В самом начале XIX века сходное наблюдение сделала оставившая занимательные записки англо-ирландская приятельница княгини Е.Р. Дашковой Марта Уилмот. Позднее в своих мемуарах она расскажет о вере в пророческую силу иконы, причем не крестьянки, а племянницы княгини — придворной дамы императрицы Александры Кочетовой: «Несколько дней назад Александра Кочетофф рассказала мне, что, когда встал вопрос о ее браке с господином де* — великолепная партия, и ее отец чрезвычайно желал, чтобы она ответила согласием, — она на одном клочке бумаги написала “Да”, а на другом — “Нет”. Затем она велела кому-то перемешать бумажки и бросить их за святой образ, данный ей ее матерью, полная решительности и даже *связанная обещанием* принять тот совет, который даст ей святая икона. Она помолилась перед ней, через некоторое время закрыла глаза, перекрестилась и вытащила записочку. Там был ответ на ее вопрос: “Должна ли я выйти замуж за господина де*?” Ответ был “Нет”, и она сказала, что с того времени не было силы на земле, которая смогла бы склонить ее стать его женой. Княгиня Александра Галлицен (Gallitzen) отправилась в паломничество, чтобы спросить совета святых, выходить ли ей замуж за генерала Лоптофф! На этот раз они ответили “Да”, и она стала его женой. Действительно, в обоих случаях желания дам были те же, что у святых покровителей, но во многих случаях судьба всей жизни зависит от столь незначительного повода, как причуда святого. Однако я бы отдала половину своего состояния, чтобы иметь при себе такой образ прошлой зимой, когда вопрос: “Ехать ли мне в Англию или оставаться в России” — сто-

ил мне бесконечно дорого и в конце концов все определила страшная паника, а не нечто, что мог бы теперь оправдать мой разум»[133].

Такая вера в пророческую силу иконы была вполне обычна, причем во всех социальных слоях[134].

Молитва, которую читают прежде, чем испросить пророчество у иконы, как и процедура случайного выбора — жребия, присущи многим видам гаданий и уже неоднократно упоминались; но в данном случае, когда предполагается, что вопрос решит святой, жребий, очевидно, уже не нужен! Выбор мужа и предсказание жениха — одни из самых обычных целей русских народных гаданий; подробнее об этом см. в гл. 4.5.

«Очистительная клятва» на иконе являлась одной из процедур «Божьего суда» в судебной практике Московской Руси. Во время земельного спора в 1494 году обе стороны маркировали границы, неся икону[135]; предполагалось, что страх перед божьей карой не даст совершиться судебной ошибке. Предполагалось ли, что следует делать в случае добросовестного заблуждения, неизвестно.

6.2. Чудотворные иконы. И в восточной, и в западной Церквах считалось (а часто и до сих пор считается), что многие иконы и даже отдельные типы икон обладают чудесной, нередко целительной силой[136]. Их число столь велико, что в данной работе все рассмотреть невозможно. Только признаваемых Русской Православной церковью чудотворных икон Богоматери свыше двухсот; со многими из них связаны легенды, нашедшие отражение в древнерусской литературе[137]. Отдельные типы богородичных икон имели свои особые функции: Богоматерь Неопалимая Купина, считалось, защищала дом от пожара; Казанская Богоматерь исцеляла от слепоты; Федоровская Богоматерь помогала при тяжелых родах; Тихвинская Богоматерь — защитница детей; перед Одигитрией молились, прежде чем отправиться в длительное путешествие[138]. Вера в силу определенной иконы или типа икон отчетливо выражена в различных молитвах, заклинаниях и магических практиках, в которых, к примеру, последовательно могли содержаться обращения к нескольким типам образа Богоматери или св. Николая.

Вера в чудотворную силу икон была широко распространена в Византии и, в частности, использовалась в качестве аргумента в полемике сторонников иконопочитания против иконоборцев. Апокриф IX века «Послание восточных патриархов императору Феофилу» содержит перечень двенадцати наиболее почитаемых

чудотворных икон: 1. Эдесский мандилион (нерукотворный образ Христа, посланный царю Авгарю, см. ниже); 2. Нерукотворный образ Богоматери в Лидде; 3. Образ Богоматери, написанный евангелистом Лукой; 4. Образ Богоматери, чудесным образом явившийся в Лидде во времена апостола Петра; 5. Кипрская мозаичная икона Богоматери, начавшая кровоточить, когда араб поразил ее в колено; 6. Мозаика на фасаде церкви Рождества в Вифлееме, защитившая храм от разрушения персами; 7. Образ Богоматери в Александрии, карающий нечестивцев смертью; 8. Образ, ослепивший человека, бросившего в него камень; 9. Образ Христа из Бейрута, начавший кровоточить, когда его пронзил некий иудей; 10. Икона в храме св. Софии в Константинополе, начавшая кровоточить, когда ее пронзил иудей, и продолжавшая кровоточить, когда ее бросили в источник; 11. Икона, которая, спасшись во времена иконоборчества, чудесным образом была перенесена через море в Рим; 12. Икона св. Андрея на Лемносе, которая чудесным образом ослепила изувечившего ее пресвитера-иконоборца[139], причем глаз нечестивого священника занял место выколотого им глаза на иконе[140]. Как будет показано ниже, более поздние русские верования в чудесные свойства икон следуют аналогичным моделям.

Среди населения Киевской Руси быстро распространились византийские верования в чудесную силу икон и других христианских святынь. В «Повести временных лет» (под 863—866 годами) рассказывается о том, как патриарх Фотий взял ризу Богородицы из храма во Влахерне и омочил ее в море, после чего поднялась страшная буря и разметала осаждавший Константинополь флот безбожной руси. Свидетельства о карающих и защитительных свойствах икон во время военных действий рассматриваются ниже.

В России иконы участвовали в разнообразных народных практиках, включая гадания. Например, чтобы обнаружить вора (в «христианской» версии древнего и распространенного гадания коскиномантии (на решете) в Архангельской губернии), нужно было положить на стол хлеб, поместить на хлеб икону, а решето на ножницы: решето отклонится от приближающегося невинного человека и качнется в сторону виновного[141]; образ св. Николая участвует в гадании с кольцами; иконы могут выступать в роли оракула, отвечая на поданные им записки.

В нескольких обычаях отражена приписываемая иконам способность освящать воду, в которую они помещены: иконы можно погрузить в воду, а затем положить их в могилу, чтобы оказать по-

мощь умершим; вода, испитая с иконы, повсеместно наделялась целительными свойствами[142]. Освящение воды путем погружения в нее икон или реликвий осуждено Стоглавым собором в 1551 году: водоосвящение дозволялось лишь посредством троекратного погружения креста[143]. Однако обыкновенно осуждение на одном уровне не мешало продолжению той же практики на другом. Почти до наших дней в Северной Сибири (в районе Индигирки) детей крестили без священника, окуная в воду серебряный крест, а затем голову и ноги крещаемого[144]. Икона Ахтырской Богоматери, «явившаяся» в 1739 году и воспроизводившаяся на народных лубках XVIII—XIX веков, как полагали, превращает воду, в которую ее погрузили, в лекарство от лихорадки[145].



Чудотворная икона Ахтырской Божией Матери
Лубочная картинка XVIII в.

Хотя в народе считалось, что все иконы обладают чудотворными свойствами, некоторые были особенно почитаемыми. Одна из них — икона Боголюбской Богоматери. Одна чудотворная икона, принадлежащая к этому типу, была доставлена из церкви в селе Зимарове Рязанской губернии в Москву в 1771 году для излечения жертв эпидемии чумы. Это отчасти спровоцировало вспыхнувший в этот год Чумной бунт, повлекший в числе прочего убийство московского архиепископа Амвросия. Другая икона, как считалось, спасла от чумы несколько городов и сел в середине XIX века[146].

Еще одна популярная чудотворная икона — св. Николая Зарайского. Как показывают приведенные в настоящей книге многочисленные примеры, в русских народных верованиях св. Николай фигурирует во множестве манифестаций. Например, его икона должна защищать стада (в других случаях эта функция возлагалась на амулеты из медвежьей головы или медвежьей лапы), и здесь он сближается с дохристианскими божествами[147]. Сигизмунд Герберштейн, описывая Московию (1557), в главе о религии, в разделе о святых, упоминает только св. Николая: «Почитание святых. Среди святых они особенно чтут Николая Барийского, покоящегося в Бари, в королевстве Неаполитанском, и ежедневно рассказывают о его многочисленных чудесах. Приведу одно из них, которое случилось немного лет назад. Некий московит Михаил Кизалецкий, муж знатный и храбрый, преследовал в бою с татарами одного именитого татарина, спасавшегося от него; видя, что лошадь не может бежать быстрее и он не сумеет догнать его, Михаил сказал: "Николай, дай мне догнать эту собаку". Татарин, слыша это, в ужасе воскликнул: "Николай, если он догонит меня с твоей помощью, то ты не совершишь никакого чуда; если же спасешь от преследования меня, чуждого твоей вере, велико будет имя твое". Говорят, лошадь Михаила стала, и татарин ускользнул; а затем будто бы этот татарин за свое спасение приносил ежегодно, пока был жив, Николаю определенное количество мер меда для раздачи бедным и столько же мер посылал Михаилу также в память своего избавления, присоединяя к ним еще и богатое платье из куньего меха»[148].

Самуэль Коллинс в «Нынешнем состоянии России» (1671) пишет: «Иногда они держат своих богов [т.е. иконы][149] перед огнем, думая, что помощь зависит от их произвола. Один русский, думая остановить огонь таким способом, держал своего *Миколу* так долго, что сам едва не сгорел, и, видя, что помощи нет, бросил его в огонь с ругательством: "ну, черт!"»[150]

Этот рассказ, истинный или нет, должен пополнить список общих мест (loci communes) в рассказах путешественников. Питер Генри Брюс, повествуя о великом московском пожаре 1713 года, описывает аналогичный случай: «Тогда один бедняга, исполненный суеверий, видя, что огонь грозит пожрать все его достояние, взял икону св. Николая и, держа ее между собой и бушующим пламенем, принялся отчаянно молить святого о защите, но все было напрасно: огонь скоро охватил весь его дом. Этот человек так разгневался на святого, что бросил его [образ] в огонь, говоря: "Ты не хотел помочь мне, теперь помогай себе сам!" Это дошло до ушей духовенства, и бедняга был приговорен к сожжению заживо»[151].

Представление о том, будто св. Николай может препятствовать пожару, возможно, связано с верой в него как покровителя плотников; хотя можно предполагать, что в русских городах, преимущественно деревянных, пожары были для них выгодны. Вообще, иконы всех типов считались неподвластными огню: в XVI веке князь А. Курбский в своей «Истории о великом князе московском» приводит два случая, когда иконы Богоматери уцелели во время пожара[152]. Картина Н.С. Матвеева «Пожар» (1891) изображает крестьянку перед горящей избой, держащую для защиты икону Неопалимая Купина. Ассоциация идей здесь очевидна[153].

Описанные выше случаи «наказания» не исполнивших свои функции икон (вспомним и вышеупомянутое ослепление «еретической» иконы) находят подтверждение и в других источниках. Все это позволяет предположить, что для многих людей икона жила некой магической жизнью, ей можно было причинить зло, подобно тому как колдовские куклы, которые уподобляли врагу, можно было пронзить или поразить заклинанием, что должно было нанести вред воплощенной в них персоне[154]. В XVII веке известен случай наказания икон, способ которого имеет отчетливые ассоциации с магией. Во время польской интервенции жители Смоленска укрылись в лесу от наступавших польско-литовских войск; при этом свои иконы они повесили на деревьях вверх ногами, крича, что молились им, но те не защитили их от литовцев[155]. Не оказавшие помощи иконы могли быть наказаны и по-другому: у купцов, чтобы придать большую силу своим молитвам об успехе в торговле, было в обычае украшать соответствующие иконы серебряными, усыпанными драгоценностями окладами; потерпев неудачу, разочарованный даритель зачастую забирал свой дар назад[156].

Иконы, как объекты, обладавшие святостью, не могли быть куплены. Чтобы избежать симонии, продавцы икон просто отвергали неадекватные «приношения» от потенциальных покупателей и передавали икону только тогда, когда «подношение» их устраивало (при продаже икон использовался эвфемизм «выменять на деньги»). Эта казуистика была отмечена целым рядом иностранцев, посещавших Россию, от С. Коллинса в XVII веке вплоть до XIX века; Н.И. Костомаров указывает на существование этого обычая уже в XVI веке[157]. На самом деле этот способ «освятить» торговлю сакральными объектами, несомненно, был известен русским много раньше, причем изобретен он не ими. Русский игумен Даниил, описывая в начале XII века свое паломничество в Святую Землю, рассказывает, что он принес небольшой дар ключнику Гроба Господня; и тот, «видя мою любовь ко Гробу Господню... отделил мне от того святого камня небольшое благословение», предварительно заставив поклясться хранить о том молчание[158]. Даниил, безусловно, был предупрежден о местных условностях. В некоторых регионах России обветшавшие иконы, не подлежавшие реставрации, сжигали под аккомпанемент молитв на перекрестках, хотя в принципе это считалось кощунством[159]. В.А. Солоухин обнаружил этот обычай в трех местностях, отметив, что наиболее распространенным был способ избавления от иконы «по воде», т.е. ее пускали плыть по течению реки ликом вверх. Те же обычаи описывает Н.И. Костомаров, добавляя: никогда не разрешалось говорить, что икона или церковь сгорели, — в этом случае следовало употребить эвфемизм. Более того, прежде чем предать икону реке, следовало попросить у нее прощения, сказав «прости». Найти плывущую икону считалось знаком благодати[160]. Англичанин Самуэль Коллинс, личный лекарь царя Алексея Михайловича (уже цитировавшийся в связи с иконами), излагая тот же сюжет, приводит другую интерпретацию слова «прости»: «Стертый образ бросают в реку и, перекрестясь, говорят ему: “*Прости!*” Во время пожаров особенно стараются спасти образа; но если они не избегнут пламени, то их не называют сгоревшими, а говорят, что они *выбыли*. Если сгорит церковь, то русский не скажет, что она сгорела, а скажет, что она *вознеслась*»[161].

Литая металлическая иконка, у которой лик святого уже так стерся, что черты делались неразличимы, считалось, теряла способность видеть, и от нее следовало избавиться, зарыв в землю или пустив по воде[162]. С представлением, что икона может видеть, мы

уже сталкивались в упоминавшихся выше ситуациях ослепления «еретической» иконы. Укрывание икон или их поворачивание ликом к стене во время сексуальной близости также предполагает веру в то, что икона видит. В XVII веке Джодокус Кралл отметил: «*Московиты* осуществляют акт Венеры с великой серьезностью и осмотрительностью; они никогда не будут иметь дела с женщиной, пока не снимут с ее шеи маленький крестик, надетый на нее при крещении, и они столь щепетильны, предаваясь любовной страсти, что сначала укрывают образа своих святых, если те имеются в помещении»[163].

6.3. Палладиумы и хоругви. Палладиумы и хоругви могут рассматриваться как подтип в разделе о чудотворных иконах. Первый образец христианского символа на хоругви появился, вне сомнения, по повелению императора Константина изобразить крест на своем знамени. Тема креста была продолжена в особом типе византийской иконы — Никитирион, Крест Побеждающий; известна она и в западноевропейской иконографии. В России самым распространенным было использование икон в качестве наступательного или оборонительного вооружения (иногда и того и другого), что также следует византийской практике[164].

В битве суздальцев с новгородцами в 1169 году (которая сама послужила сюжетом для иконы)[165] осажденные новгородцы вынесли на городскую стену икону Богоматери Знамение, и ее пронзили стрелы наступавших суздальцев. Икона заплакала, и Богоматерь прислала в помощь новгородцам свв. Бориса и Глеба, Георгия и Димитрия Солунского (явление святых воинов, лично ведущих войска к победе, — обычный мотив византийских и славянских легенд и летописей)[166].

Икона Владимирской Богоматери, написанная, согласно легенде, евангелистом Лукой, как считалось, изгнала из Руси Тамерлана (Темир-Аксака) в 1395 году и спасла Москву от нашествия Мухаммеда-Гирея в 1521-м. В 1613 году, во время осады Тихвинского монастыря шведами, то же действие произвела другая икона Богородицы. В 1619 году Ричард Джемс, капеллан английской фактории на Белом море, писал, что, когда царь выходит в поход, перед ним несут образ Спаса[167]. По мнению М.М. Богословского, этот обычай, возможно, в последний раз соблюдался Петром I во время Азовского похода против турок в 1696 году[168]. Сам образ в настоящее время хранится в Оружейной палате в Кремле.

На самом деле этому обычаю, по-видимому, следовали и в более поздние времена. Если верить А.И. Солженицыну, икона Явление Богородицы св. Сергию, вырезанная из доски от гроба этого почитаемого святого, более трех столетий сопровождала русские войска в битвах. Она была в XVII веке с царем Алексеем Михайловичем во время Русско-польской войны; затем с Петром Великим при Полтаве; с Александром I — во время войны с Наполеоном; а во время Русско-японской войны царь посылал ее в штаб-квартиру русской армии. Несмотря на очевидную неудачу иконы в этой войне, Николай II отправил ее в помощь армии и в 1914 году[169].

Даже если Солженицын рассказывает эту историю в сатирическом по преимуществу контексте, следует отметить, что преобразование Петром I России в светское государство не означало прекращения использования религиозной эмблематики в воинских штандартах. Большая часть основанных Петром новых полков получила штандарты с изображением распятого апостола Андрея — эмблемы учрежденного им ордена Святого апостола Андрея Первозванного[170]. На кавалерийских штандартах Андреевский крест сопровождался девизом: «Сим знаком побеждаю» (парафраз надписи из видения императора Константина «сим [знаком] победиши», в чем наиболее образованные старообрядцы могли усмотреть еще один пример нечестивого высокомерия Петра).

Ту же роль иконы играли в менее возвышенных военных сюжетах. Иллюстрированная «Ремезовская летопись» (около 1700 года) описывает историю завоевания русскими Сибири, и особенно подвиги Ермака — искателя приключений XVI века — и его отряда казаков. Изложение во многом опирается на агиографическую традицию, вплоть до описания чудес, совершенных доспехами Ермака после его смерти. На миниатюрах почти во всех многочисленных батальных сценах казаки изображены со знаменами, несущими образы Христа, св. Николая или крест, причем нередко эти знамена совершают чудеса. На одной из миниатюр икона сама движется впереди казачьих челнов, защищая их от стрел язычников; на другой — чудесное явление Христа останавливает изготовившихся стрелять вражеских лучников. Завершается летопись иллюстрированными повествованиями о князе Андрее Боголюбском (XII век), который шел в бой с иконой Богоматери с младенцем, вооружавшей воинов непобедимым оружием, лучшим, чем меч и копье; и о чудесном вмешательстве святых Бориса и Глеба на стороне Дмитрия Донского в Куликовской битве

1380 года: изображенные с нимбами и мечами святые поражают татар — воинов Мамая[171].

Вышеупомянутый пример со св. Николаем свидетельствует, что в качестве палладиума и хоругвей использовались не только иконы Христа и Богородицы. Личное вмешательство святого воина в битву и участие в ней его иконы не противоречили одно другому. Чудесная помощь святого воина Димитрия Солунского упоминается в повести об осаде Пскова польским королем Стефаном Баторием в 1580—1582 годах, причем икона святого решила исход боя на стенах города[172]. Русская повесть о двух солунских девицах рассказывает о языческом воеводе. Во время осады Солуни (Фессалоник) он пленил двух девиц и, увезя в свою страну, сказал: «Слышно, яко велик есть бог ваш Димитрий в земли вашей. И многа творит чюдеса; нашийти ми на плащаници образ его, да и аз поклоняюся ему и, пред полком нося, побежаю врагы». В одной из версий вышитый на плащанице образ спасает девиц и переносит их обратно в Солунь[173].

В большинстве приведенных примеров иконы играют активную наступательную роль как хоругви, хотя известны случаи, когда они выступают в более пассивной роли палладиума. Символика иконографического образа св. Николая Можайского, держащего в одной руке меч, а в другой модель града или монастыря, вполне очевидна и имеет параллели: в Западной Европе святой изображался с моделью города, которому он покровительствовал. Относительно недавний пример покровительства, которое икона оказывает во время военных действий, связан с бомбардировкой английскими военными кораблями «Бриск» и «Миранда» Соловецкого монастыря на Белом море во время Крымской войны. Надпись на надвратной иконе Богородицы в Преображенском соборе сообщает, что Богородица защитила Соловецкую обитель во время девятичасовой бомбардировки англичанами (дозволив лишь одному 96-фунтовому ядру поразить собор 7 июля 1854 года, когда звонили к вечерне), и призывает обращаться к ней во дни несчастий[174].

На Севере этот эпизод сохраняется в народной памяти, причем то, что англичанам удалось произвести по монастырю только один удачный залп, связывается с крестным ходом, который прошел по стенам обители, и с чудесным ливнем из помета чаек, пролившимся по молитве святых Зосимы и Савватия[175].

6.4. Реликвии. Вера в чудесную силу реликвий была распространена широко, а нередко и доныне существует в христианстве, как восточном, так и западном (где ее влияние несколько уменьшилась лишь после Реформации). «Ореол святости», нетленность тела, чудеса у могилы святого или совершаемые его мощами устанавливаются во время процедуры канонизации и являются обычными сюжетами в агиографии. Если верить Ф.М. Достоевскому, еще в XIX веке жители российской провинции могли пережить сильнейший шок, обнаружив, что тело человека, считавшегося святым (старца Зосимы в «Братьях Карамазовых»), не осталось нетленным после смерти.

К XII веку на Руси уже укоренилась практика паломничеств на Святую землю. При этом одной из важных целей считалось посещение религиозных достопримечательностей и лицезрение, а если удастся, то и приобретение реликвий.

Игумен Даниил, посетивший Иерусалим в 1106—1108 годах, сообщает, что паломники (среди которых могли быть и русские) увозят домой прах из гроба св. Иоанна Богослова в Эфесе для исцеления всякого недуга[176]; описывает чудотворный, исцеляющий все болезни кипарисовый крест с вложенным в него гвоздем Христовым, который воздвигла на Кипре св. Елена[177]; рассказывает, как собирают для исцеления недужных святое миро, исходящее из стены у гроба св. Иосифа Обручника в Назарете[178]. Считалось, что аналогичное миро истекало из мощей святого воина Димитрия Солунского[179]. Оно обладало целительными и апотропеическими свойствами, особенно если им совершали помазание перед битвой[180]; многие паломники увозили его с собой, как до сих пор многие на Западе увозят воду из чудодейственного источника в Лурде. Целительными свойствами наделялись вода из Иордана, земля, собранная у Голгофы, частицы камня, взятого у Гроба Господня, миро, источаемое мощами в Киеве, как и всякое миро, источаемое иконами[181]. Менее почитаемой паломнической «реликвией» была вода из Мертвого моря. Стивен Грэхем, перед самым началом Первой мировой войны плывший вместе с русскими паломниками в Святую землю, вспоминает разговор с русским крестьянином. Тот рассказал ему, что некоторые не слишком богобоязненные паломники увозят с собой воду из Мертвого моря, чтобы продать ее ведьмам. Грэхем описывает и другие действия (некоторые из них скорее магические, чем религиозные), которые вплоть до 1917 года совершали огромное число русских крестьян — паломников на

Святую землю. Они купались в Иордане в саване и головном уборе, которые сохраняли для собственных похорон; зажигали свечи от Святого огня (считалось, что свечи чудесным образом возгораются в Великую субботу у Гроба Господня)[182] и пытались сохранить горящее пламя в течение всего пути домой; некоторые купались в Мертвом море, чтобы излечиться от ревматизма и золотухи или спастись от дурного глаза[183].

Следует отметить такую целительную реликвию, как зуб Антипия Великого (раннехристианский мученик Антипа, епископ Пергамский); считалось, что он обладал даром исцеления, и ему полагалось молиться страдающим от зубной боли[184]. Одним из зубов святого владел царь Иван Грозный; он велел оправить его в серебро и носил вместе с множеством украшенных драгоценными камнями крестов, также обладавших целительными свойствами. Позднее этой реликвией пользовался царь Алексей Михайлович. В 1646 году на серебряном рынке по дороге в церковь Святого Антипия он купил в дар храму, вероятно иконе святого, две вотивные привески в виде зуба[185].

6.5. Колокола. С магической целью колокола использовались в Византии[186], Древнем Египте и Европе Нового времени[187]. То же касается и России, где маленькие круглые колокольчики встречаются в числе амулетов (*бубенцы, бубенчики*)[188], в особенности для предохранения лошадей от дурного глаза (подобно бляхам на конской сбруе в Англии[189]). Эти колокольчики, обычно нечетное число, семь, девять или одиннадцать, прикрепляли к конской упряжи (чаще всего к дуге или хомуту)[190]. В Карелии считалось недобрым предзнаменованием, если олень — вожак стада терял свой колокольчик (изначально это поверье, возможно, имело чисто практический смысл)[191].

Литье больших колоколов, которые во многих культурах считались магическими предметами, в России, как и повсюду[192], обязательно сопровождалось религиозными обрядами[193]. Подробный рассказ о литье и освящении колоколов в русской деревне (Тамбовская губерния) конца XIX века содержится в путевых заметках Мориса Бэринга[194].

О том, какое могущество приписывалось колоколу, свидетельствуют события в Угличе. Колокол был там признан ответственным за бунт, вспыхнувший в 1591 году после таинственной гибели Дмитрия, малолетнего сына Ивана Грозного. В наказание за под-

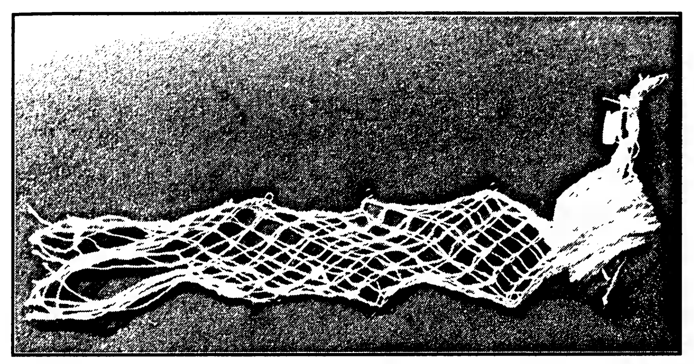
нятый по тревоге звон, спровоцировавший мятеж, у колокола вырвали язык и урезали «ухо», а затем сослали в Сибирь[195]. После Чумного бунта в 1771 году за аналогичное «преступление» наказала колокол Екатерина Великая[196]. Наказание колоколов сопоставимо с наказанием икон, не явивших чуда[197]. Можно также добавить, что, когда в эпоху Смуты в начале XVII века у большого московского колокола оторвался язык, это было расценено как дурное предзнаменование[198].

Русские могли относиться к колоколам как к живым существам, наделяя их (как и в Англии) личными именами[199]. Их украшали изображениями фантастических фольклорных животных, но не делали апотропеических надписей для защиты от войны, чумы, молнии, дьявола, которые мы часто видим на немецких *Wetterglocken* и в которые верили в Англии[200]. В.И. Даль зафиксировал пословицу: «Спасский колокол к дождю заговорил» (Вятская губерния), присовокупив рационалистическое объяснение, будто в данной местности колокол был слышен только при южном ветре[201].

В некоторых местностях считали, что колокол своим звоном изгоняет дьявола, и «одержимых» *кликуш*, больных истерией женщин, иногда ставили под колокол, чтобы изгнать завладевшего ими злого духа[202]. Колокольни нередко считались прибежищем злых духов, обитающих в телах мертвых колдунов, при этом всякий раз, как колокол зазвонит, они должны были уноситься прочь[203]. Колокола участвуют в некоторых видах гаданий — их звон слушают на перекрестке (см. гл. 4.5.5). Вода, в которой был омыт язык колокола, наделялась целительными свойствами[204].

6.6. Змеевики. Змеевик — современное, принятое в научной литературе русское название амулета в виде медальона или привески с христианским изображением на одной стороне и древним языческим (так называемой «змеевидной композицией») — на другой. Обычно это голова, напоминающая классическую Горгону с исходящими от нее змеями, или человеческая фигура/полуфигура с ногами в виде змей. Само слово не зафиксировано ни в древнерусских текстах, ни в словаре В.И. Даля; оно встречается во франко-русском словаре Татищева (1816) как калька французского *serpentin, serpentine*, причем имеет иное значение[205]. В XIX веке русские ученые стали применять этот термин по отношению к таким амулетам в связи с тем, что мотив змеи и связанные с ним ассоциации присутствовали в литературе и фольклоре, а также благодаря пред-

полагаемому древнему славянскому культу космического змея (этот сюжет был популярен у некоторых авторов)[206]. Однако «народная» форма термина только вводит в заблуждение: при всей синкретичности иконографии и античных языческих, иудеохристианских либо гностических корнях «змеевидной композиции», в России, как и у балканских славян, змеевик — прежде всего христианский амулет, имеющий христианские, хотя и неканонические, параллели в старославянских текстах.

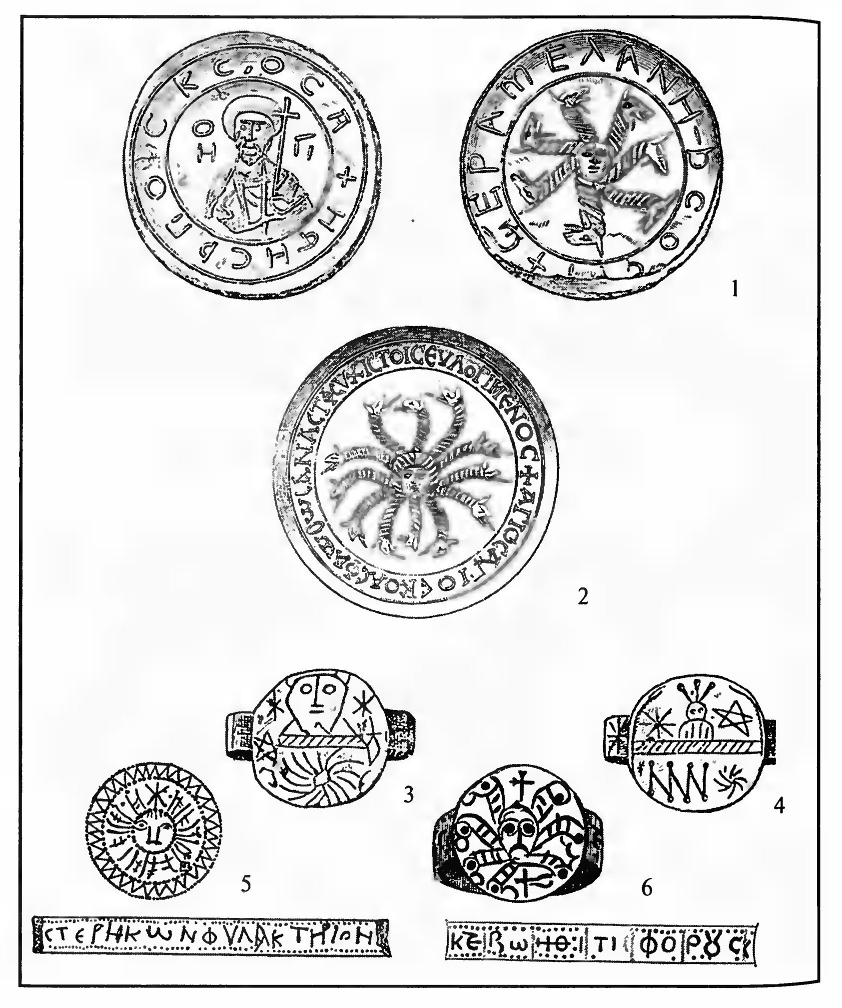


Амулет-сеть, Вологодская обл.
Российский этнографический музей, Санкт-Петербург.

Судя по письменным источникам, на Руси, вообще говоря, знание или использование античных, византийских и ближневосточных талисманов было достаточно ограниченно. В XII веке в «Повести временных лет» под 6420 (912) годом содержится взятое из византийской хроники Георгия Амартола описание того, как Аполлоний Тианский защищал города от скорпионов и землетрясений[207]; а «Толковая палея» 1477 года, описывая планеты и их орбиты, замечает, что эллины называют луну Гекатой и представляют ее на колеснице с извивающейся змеей[208].

Единственный тип древних амулетов, сохранившийся и получивший сколько-нибудь значительное распространение на Руси, — это подвеска-змеевик (рис. на стр. 347). Обнаружены образцы, датируемые XI веком; с этого времени производство змеевиков наряду с появлением новых локальных типов оставалось более или менее непрерывным вплоть до XV века. Недавно было высказано мнение (на довольно сомнительном основании — на количестве сохранившихся экземпляров), будто на Руси змеевики были более

популярны, чем в Византии, а также что в XIX веке на Русском Севере крестьяне имели обыкновение носить их вместе с нательными крестами[209]. Змеевики, особенно медные, были, несомненно, распространены среди приверженных древним традициям старообрядцев. Они обосновывали их употребление для защиты от укусов змей, ссылаясь на упомянутого в Книге Чисел (21:8, 9) медного змия, сделанного Моисеем[210].



Византийские амулеты с змеевидной композицией. 1, 2 – каменные амулеты (по И.И. Толстому), 3-6 – металлические перстни (по Дж. Спиру)

Русские змеевики имели византийские (рис. на стр. 346) и ближневосточные прототипы. Обнаружены бронзовые, медные, свинцовые, серебряные, золотые, керамические, каменные экземпляры[211], литые, чеканные, гравированные; с точки зрения уровня исполнения есть как чрезвычайно изощренные, так и их варварские модификации. Обычно на одной стороне они несут христианский или иудеохристианский символ, а на другой — языческий; повязки и перстни с подобной символикой на Руси распространения не получили[212].



Русские амулеты-змеевики. 1 – золотой амулет «Черниговская гривна», принадлежавший Владимиру Мономаху; 2 – бронзовый амулет XVIII в.

«Христианский» мотив на амулетах этого типа представлен, как правило, фигурой на лошади и с нимбом, поражающей копьем женскую фигуру, демона, змею, льва, сирену или некое чудовище.

Эта конная фигура была отождествлена с так называемым фракийским всадником[213]; она близка обычному иконописному образу святого Георгия. Кэмпбелл Боннер в работе, посвященной таким амулетам[214], утверждает, что эта фигура никогда не воспринималась как святой Георгий; Кристофер Уолтер поставил под сомнение аргументы в пользу уподобления образов «фракийского всадника» и святого Георгия[215]. Вместе с тем можно с полным основанием утверждать, что в поздней античности существовали амулеты с изображением всадника, поражающего копьем лежащую фигуру, и что на более поздних амулетах появляется такая же фигура с надписью, идентифицирующей всадника с Соломоном, св. Сисинием или святым воином. Кристофер Уолтер недавно предложил приблизительную хронологию развития иконографии образа всадника на амулетах — начиная, возможно, с изображений Соломона в III веке и вплоть до VI века, когда изображение приобретает черты святого воина[216].

Джеффри Спир предложил иную трактовку подобных поздних византийских амулетов. Он обращает внимание на другую сторону амулета (которую считает лицевой) и усматривает его значение прежде всего в надписи *истера*[217]. Относительно недавний каталог амулетов (иконок и реликвариев с территории бывшей Югославии) показывает, что, по крайней мере для поздних балканских образцов с мотивом всадника, его отождествление со святым Георгием оправданно[218]. Утверждение Т.В. Николаевой и А.В. Чернецова[219], будто у южных славян подобные амулеты практически неизвестны, требует уточнения. Представляется возможным (как и в случае с другими магическими предметами и текстами), что поздние славянские образцы на самом деле имеют не непосредственно византийское происхождение, а попали туда через Россию и Украину.

Фигура всадника может также отождествляться со святым Димитрием[220], Соломоном[221] или заменившим его в Византии святым Сисинием. Фигура жертвы рассматривалась как изображение болезни, от которой оберегал амулет, или как разнообразные манифестации женских демонов, таких как Гилло, Алабасдрия, Антаура или Лилит (согласно еврейскому мифу, уничтожающая плод в материнской утробе и крадущая детей первая жена Адама)[222].

На русских амулетах более часты христианские композиции с изображением креста, простого или с распятым Христом и монограммой IC XC; Богоматери с младенцем (в основном типы Умиление и Одигитрия); Иоанна Крестителя; Крещения Господня; свя-

тых Косьмы и Дамиана[223]; Мины; Константина и Елены с крестом; Феодора Стратилата[224]; св. Харлампия; Семи отроков эфесских[225]; св. Ахиллия; св. Никиты, побивающего беса; святых Бориса и Глеба (единственные изображения святых русского происхождения); архангела Михаила.

В 1925 году русский исследователь А.С. Орлов предложил классификацию змеевиков на основании представительной коллекции Государственного Исторического музея в Москве (приблизительно 160 экземпляров)[226]. Эта классификация легла в основу многих статей. Однако в настоящее время наиболее авторитетной работой на данную тему является монография Т.В. Николаевой и А.В. Чернецова[227], разработавших классификацию изображений на лицевой стороне змеевиков (несущей христианские изображения), которую можно представить так:

1. Архангел Михаил. Пять типов, XI—XV века. Два из них, с греческой надписью ΕΦΡΟΣΥΝ, связаны с Новгородом, остальные — с Киевом и Южной Русью.

2. Богоматерь Умиление (тип иконы Владимирской Богоматери), XII—XV века. Встречается наиболее часто. Имеется несколько типов, круглых и киотчатой формы; последние появляются начиная с XIII века.

3. Извод иконы Федоровской Богоматери; конец XIII — XVII век; часто в виде складня.

4. Извод иконы Богоматери Одигитрии (Тихвинской); XIV—XVIII века. Несколько типов, круглые и киотчатой формы.

5. Богоматерь Знамение. Два типа: с треугольным орнаментом (XIII век) и с кольцевой надписью (XII век). Распространены преимущественно в районе Новгорода.

6. Крещение Господне; XIII—XV века.

7. Два конных воина (Феодор Стратилат и Георгий); начиная с XIII века, но наибольшее распространение в XIV веке.

8. Св. Георгий на коне; XIV век. Два типа, в том числе один новгородский.

9. Св. Феодор Стратилат в рост; не очень распространен; с конца XII века.

10. Св. Никита, побивающий беса[228]. Два типа: один небольшой восьмигранный, с XIII века; другой — киотчатой формы, на обороте — мотив «Горгоны» и св. Феодор Тирон, вонзающий копье в пасть змея, XIV—XVII века[229]. В одном случае Феодора замещает «Зесиний», т.е. Сисиний. Для киотчатых змеевиков характерно

необычное совмещение на одной стороне языческих и христианских мотивов.

11. Святые Косьма и Дамиан; с XIII века. В основном украинского происхождения.

12. Святые Борис и Глеб; с XIII века.

13. Распятие. Два типа.



Составной амулет-подвеска. XIX в.
Российский этнографический музей, Санкт-Петербург

По форме змеевики обычно представляют собой круглые медальоны, с ушком для подвешивания; реже — восьмиугольные или четырехугольные киотчатые, с ушком для подвешивания; иногда в виде складня (подобно небольшим литым иконкам). Известны также экземпляры из полудрагоценного камня с гравировкой, например яшмовый из Суздаля (XII—XIII века) — с изображением Семи отроков эфесских на одной стороне[230] и «головы Горгоны» с шестью змеями на другой; или яшмовый (XIV век) — со Спасом на престоле с одной стороны и личиной типа «Горгоны» на другой[231].

Два последних упомянутых змеевика из камня особенно интересны в одном отношении: на первом вырезана надпись с именами представителей княжеской семьи, а другой представляет собой вклад Ивана Грозного в один из главных русских монастырей — Троице-Сергиеву лавру. В том же монастыре в иконостасе Троицкого собора имелась икона XVII века с врезанным в нее медным золоченым змеевиком с изображением Богоматери Умиление и

«головой Горгоны» на оборотной стороне[232]. Эти образцы (с учетом того факта, что известны золотые змеевики с именем заказчика) явно демонстрируют, что даже в высших церковных и светских кругах смешение языческого и христианского в подобных амулетах не считалось чем-то неподобающим или предосудительным. Известен поздний пример использования змеевика в качестве панагии во время богослужений[233]. В случае с вкладом Ивана Грозного определенное заключение сделать трудно: как явствует из связанных с ним эпизодов, упомянутых в этой книге, царь в одно и то же время и преследовал магические практики, и сам к ним прибегал. Следует отметить, что для кого-то языческое магическое изображение могло сохранять одиозное значение, и его подвергали «цензуре»: известен змеевик, на котором языческая змеиная композиция была изглажена, а на ее месте выгравирован крест[234]. Для других же оно превратилось в ничего не значащий элемент декора, и охранительной силой наделялась только христианская композиция. Как уже отмечалось, амулеты-медальоны также часто содержали надписи, магические или молитвенные, на греческом или церковнославянском языке, например: ΕΙΣ ΘΕΟΣ [235], «Свят, свят, свят...», «Богородице, помози...», «Печать Господня», «Печать Соломонова», отрывки из Псалма 90 (91). Этот псалом обеспечивает полную защиту, в том числе от часто встречающегося в славянских и греческих поверьях полуденного демона: «Яко той избавит тя от сети ловчи и словесе мятежна... Не убоишися от страха нощнаго, от стрелы, летящия во дни. От вещи во тьме приходящия, от сряща и беса полуденнаго. Падет от страны твоея тысяща и тьма одесную тебе, к тебе же не приближится»[236].

Оборотная сторона амулетов несет магическую композицию нерусского происхождения; чаще всего это Дурной Глаз (нередко с поражающими его ножами и нападающими животными)[237] или «голова Горгоны» — личина с исходящими от нее змеиными головами (от пяти до двенадцати). Представление о Соломоне, побеждающем Горгону (или иногда женскую утробу — черного демона внутренней болезни, называемого истера), как предполагают, может быть связано с позднеантичным памятником «Testamentum Salomonis»[238].

Змеевики русского происхождения могли нести греческие надписи (в таком случае они, возможно, являются византийскими импортами или копиями византийских образцов) и славянские надписи (что, скорее всего, указывает на их балканское или русское

происхождение); на некоторых имеются как славянские, так и греческие надписи. Золотой змеевик с изображением архангела Михаила и надписью «Свят, свят, свят...» на одной стороне и «головой Горгоны» — на другой предположительно мог принадлежать князю черниговскому Владимиру Мономаху (начало XII века)[239].

6.6.1. Сисиний и дочери царя Ирода. Образ святого Сисиния и его упоминания в надписях на амулетах позволяют судить, по крайней мере, об одном из тех значений, которые приписывались змеевикам. Сисиний фигурирует в нескольких легендах, включающих языческие и христианские, в частности богомильские, элементы[240]. В русской книжности и фольклоре он встречается как Сисиний или, с искаженной формой имени, как Созонт, Саксений, Синей и Зесиний. Он исцеляет от лихорадки — *трясавицы*, персонифицированной в образах двенадцати (чаще всего, но также — семи, сорока, семидесяти семи) злобных женщин, которые, в свою очередь, часто отождествляются с дочерьми царя Ирода (реже — Каина)[241], а в ряде случаев с водяными духами *русалками*[242].

Любопытный вариант этой темы представляет бытовавшее в Орловской губернии поверье, что лихорадка (*ворогушка* — уменьшительная форма от *ворог, враг*) — это одна из сорока сестер царя Ирода, которая причиняет людям болезнь; она посещает их по ночам в образе белого мотылька, кусающего в губы во время сна[243]. В.И. Даль в «Толковом словаре» (см. *Марии-зажги-снега*, народное название дня 1 апреля) упоминает лихорадку Марью-Иродовну; при заговорах от нее говорят: «Марья-Иродовна, приходи ко мне вчера!»[244] Такая заговорная формула, имеющая целью обмануть демона, направить его не туда, не является необычной. Например, если слышится, как кто-то зовет тебя по имени (возможно, это домовой хочет подшутить), следует повторить про себя тот же заговор: «Марья-Иродовна, приходи ко мне вчера!» В статье *Лихорадка* Даль приводит имена двенадцати сестер (чаще — дочерей) Ирода: *Лихорадка, Лихоманка, Трясуха (Трясучка), Гнетуха (Гнетучка), Кумоха, Китюха, Желтуха, Бледнуха, Ломовая, Маяльница, Знобуха, Трепуха*; все они означают болезнь или ее симптомы[245]. Существует народное предание о семидесяти семи лихорадках — дочерях Ирода, превратившихся в семьдесят семь злых ветров[246] или семьдесят семь мух. От каждой лихорадки требовалось особое лечение, или следовало прибегнуть к сложной магической процедуре, представляющей собой по существу целую антологию народной магии.

Трясавицы (дочери царя Ирода, персонификация лихорадок) с св. Сисинием, четырьмя евангелистами и архангелом Михаилом (русская народная икона)



Куклы, изображающие трясавиц, «дочерей царя Ирода», — лихорадки. XX в. Российский этнографический музей, Санкт-Петербург

Перед заходом солнца нужно сварить яйцо черной курицы в воде, взятой из трех источников, разрезать на семьдесят семь кусочков, завязать их в тряпицу и на закате отправиться на реку или озеро, шепча заговор, левой рукой бросить в воду, а затем, не оглядываясь, бежать домой. Когда узелок попадет в воду, сестры-лихорадки бросятся каждая за своим кусочком яйца и в суматохе пациент освободится от болезни[247]. Молитва св. Макарию, которую использовали в качестве амулета и в которой упоминаются семьдесят семь злых сестер с распущенными волосами, очевидно, является частью той же традиции[248]. Два свадебных заклинания, записанных в 1880-х годах и 1906 году, должны были защитить жениха, в частности от ведьм и колдунов, воронов и сорок, а также «девок-простоволосок»[249]. Сильно трансформированный вариант темы царя Ирода и женщин из его семьи представлен в заговоре с мотивом убывающего счета: у Ирода девять жен, и они пропадают одна за другой, пока не пропадет боль[250]. Тема дочерей Ирода появляется также в заговоре из района Байкала в Восточной Сибири: на жертву насылается *хомут,* или *хомутец* (худшая, часто смертельная, разновидность *порчи*), который запечатывает пенис. В заговоре говорится, что на проклятом море есть золотая баня, а в той бане двадцать четыре дочери царя Ирода, а двадцать пятая его дочь усекнула главу Иоанна Предтечи. Имена двадцати четырех сестер очень похожи на встречающиеся в заговорах имена лихорадок.

В греческой «Сисиниевой легенде» святой и его брат Сисинор защищают детей своей сестры Милетины от злой демоницы Гилло (также Гелло и др.), убивающей детей, — она упоминалась выше в связи с Соломоном/Сисинием как всадником с копьем. Чтобы совладать с демоницей, нужно произнести все ее двенадцать с половиной имен (чаще всего двенадцать и двадцать)[251]. А.Н. Веселовский связывает традицию двенадцати имен с двенадцатью дочерьми Ирода и приводит греческую версию двенадцати с половиной имен: Гилу, Мōрра, Бизу, Мармару, Петасия, Пелагия, Бордона, Аплету, Хамодракайна, Анабардалайя, Психаноспастрия, Пайдопниктрия и Стригла[252]. Дополнительная половина имени интерпретировалась как разница между солнечным и лунным годом (это было в эпоху, когда солярный миф казался некой «универсальной отмычкой»)[253]. В некоторых версиях заговора встречаются искаженные греческие имена[254], что подчеркивает греческое происхождение сюжета; усердное же повторение имен трясавиц заставляет вспомнить наблюдение А. Барба в связи с Гилло/Лилит: ни в коем

случае нельзя оставлять демону лазейку, пропустив одно из его имен. Очевидность греческого характера этих имен (на *-ея* и *-ия*) может, однако, быть обманчивой. А.В. Юдин обратил внимание на частоту подобного имяобразования в именах змей, которые призываются в русских заговорах; в одном случае «змеиное» имя (Невея) совпадает с именем трясавицы[255].

Славянская версия «Сисиниевой легенды» появляется в глаголическом евхологии XI века[256]; вскоре она была объявлена апокрифической и включена в ранний (XIV века) русский список ложных книг как составленная богомильским болгарским попом Иеремией[257]. В комментарии составителя индекса упоминаются св. Сисиний на горе Синай, ангел Сихаил, семь лихорадок, дочерей Ирода; а возражения против этой легенды имеют рациональные с точки зрения библеистики основания: голову Иоанна Крестителя потребовала дочь не царя Ирода, его брата Филиппа! Далее упоминается патриарх Сисиний (очевидно, Сисиний II, Константинопольский патриарх в апреле 996 — августе 998) — с целью показать, что это не тот ложный Сисиний, о котором писал Иеремия, чтобы обманывать простецов[258].

Мне удалось обнаружить лишь немногие изображения Сисиния в русском искусстве, хотя можно предполагать, что сам персонаж был хорошо известен. Одно находится на серебряном складне, украшенном чернью и позолотой; он подписан мастером Лукианом и датирован 1412 годом. Наличие подписи мастера, даты и качество работы — все это совершенно нехарактерно для данного периода. Складень был изготовлен по частному заказу на Суздальщине (Центральная Русь) и может рассматриваться как амулет-композит: на центральной панели изображен Спас на троне, на боковых — архангел Михаил над Иоанном Крестителем и Богоматерью с одной стороны и распятие над апостолом Петром и женами-мироносицами — с другой. На оборотной стороне помещены св. Сисиний, ангел-хранитель Сихаил, Семь отроков эфесских, Иоанн Богослов, св. Николай, св. Димитрий Солунский, св. Косьма, пророк Илия и Богородица — все они обычно призываются в случае болезни. На складне имеется также крайне необычная надпись: слова «живот» и «смерть» над мужской и женской личинами. Специфическое языческое изображение змеевика (так называемая «змеевидная» композиция) отсутствует, но можно не сомневаться, что по общему смыслу и назначению это модификация змеевика, причем данные изменения по-

зволили иконке-амулету веками храниться в сокровищнице московского Благовещенского собора в Кремле[259].

Еще одно изображение св. Сисиния — это народный рисованный лубок XIX века. На нем изображена скала, поднимающаяся из моря, и двенадцать разноцветных полуодетых женщин с распущенными волосами; с одной стороны стоит св. Сисиний[260] с протянутой правой рукой, наверху четверо евангелистов с розгами, а под ними — ангел с розгами, устремляющийся вниз, чтобы бичевать женщин (рис. на стр. 353, верхний)[261].

Третье изображение — икона XIX века, предположительно работы мастеров крупного иконописного центра Мстеры. Архангел Михаил держит осьмиконечный «русский» крест, вытянутый в виде копья, которым он загнал в пещеру двенадцать трясавиц — обнаженных, разноцветных и длинноволосых[262]. Над пещерой стоят св. Сисиний Чудотворец, одетый в епископское одеяние и держащий книгу, и святая мученица Фотиния (возможно, Фотина — самарянка, с которой Иисус беседовал у колодца Иакова, ее мученичество традиционно относят ко времени Нерона)[263].

И, наконец, набор из двенадцати маленьких кукол в ярко раскрашенных одеждах, датирующийся, возможно, XX веком (рис. на стр. 353, нижний). Их вешали на стенке печи и считали двенадцатью дочерями царя Ирода, которые божьим проклятием были превращены в демонов после усекновения главы Иоанна Крестителя[264].

Русская молитва XVIII века перечисляет имена двенадцати женщин (в них узнаваемы обозначения лихорадки) — дочерей царя Ирода; молитва должна сопровождаться обычной магической практикой: питьем воды, в которую был погружен крест[265].

Очень сходная версия текста существует в качестве заговора от лихорадки. Его целесообразно привести почти целиком как образец смешения античных, сомнительных христианских и фольклорных элементов. Особое внимание следует обратить на то, что каждый демон лихорадки называет свое имя и сообщает о своих свойствах: подобную формулу мы находим в «Testamentum Salomonis»[266]. Заговор гласит: «На Черном мори стоит каменный столп, на столпе сидит свят великий апостол Сизиний и зрит в море; и возмутися море до облак, изыдоша из моря двенадцать простовласых жен, окаянных видением диаволов... Оне же реша... “Мы — жены трясовицы и послушницы Ирода царя”. И вопроси их великий святитель Сизиний и рече им: “Почто есть, диаволы, пришли мучить род человеческий?..” “А кто много беспрестанно спит и ест, не молит-

ся, и кто без молитвы Иисусовы спать ложится, и кто молитвы Иисусовы не творит вставая, не перекрестится, и кто в праздники Господни блуд творит и нечист ходит, и пьет, и ест рано, и тот наш угодник". И взмолится святы апостол великий Сизиний Богу о болящем рабе Божием (имя рек): "Господи, Господи, избави род человеческий сия великия болезни". Господь услыша молитву его и посла [двух ангелов, Сихаила и Еноса, и] четырех евангелистов: "И учнут вас мучить, тремя пруты железными бити, даючи вам, ненавистницы по триста ударов на день". Они же начаша вопити великим гласом и молиться: "Святы [великий апостол Сизиний и ангелы Сихаил и Енос и святы Христовы] евангелисты Матфей, Марк, Лука, Иоанн, не мучьте нас и отпустите во судьбище наше, и где ваши святые имена заслышим, имам от того раба и человека бежать, от роду его и от храмины его и никаким козням не прикоснемся за три десять поприш". И вопроси их святы великий Сизиний: "Что ваши имена?" Окаянны видением диаволы рече: "Мне есть имя Трясея [от слова *трясти; Трясушка* и производные — древнерусское и диалектные обозначения лихорадки][267]. Не может тот человек согретися в печи". "И та буди проклята самим Господом нашим Иисусом Христом и святыми отцы". Вторая рече: "Мне есть имя Огнея [от слова *огонь; Огневая, огневица* — древнерусское обозначение лихорадки]. Как разгорятся дрова смоленые в печи, так ражигает во всяком человеке сердце". "И та буди проклята самим Господом нашим Иисусом Христом и святыми отцы". Третья рече: "Мне есть имя Ледея [от слова *лед*]. Знобит род человеческий, что тот человек и в печи не может согретися". "И та буди проклята самим Господом нашим Иисусом Христом и святыми отцы". Четвертая рече: "Мне есть имя Гнетея [от *гнести; Гнетуха* — диалектное обозначение лихорадки]. Ложится у человека по у ребре, аки камень, здыхает, здохнуть не дает, с души сметывает". "И та буди проклята самим Господом нашим Иисусом Христом и святыми отцы". Пятая рече: "Мне есть имя Хрипуша. Стоя кашлять не дает, у сердца стоит, исходит из человека с хрипом". "И та буди проклята самим Господом нашим Иисусом Христом и святыми отцы". Шестая рече: "Мне есть имя Глухая. Та ложится у человека в головы и уши закладывает, тот человек бывает глух". "И та буди проклята самим Господом нашим Иисусом Христом и святыми отцы". Седьмая рече: "Мне есть имя Ломея. Ломит у человека кости и главу, и спину, аки сильная буря сырое дерево". "И та буди проклята самим Господом нашим Иисусом Христом и святыми отцы". Восьмая

рече: “Мне имя Унея. Аки выловиц плетима испущает тець и кровь”. “И та буди проклята самим Господом нашим Иисусом Христом и святыми отцы”. Девятая рече: “Мне имя Желтея. Испущает на человека желчь, в поле желток и отдохнуть не дает”. “И та буди проклята самим Господом нашим Иисусом Христом и святыми отцы”. Десятая рече: “Мне имя Коркуша” [*корчи, коркота* — конвульсии][268]. “И та буди проклята самим Господом нашим Иисусом Христом и святыми отцы”. Одиннадцатая рече: “Мне имя Гледея”. “Та буди всех проклятие: в нощи спать не дает, многие беси к тому человеку приступаются и с ума его сбрасывают, и спать не дают: на месте не сидит”. “И та буди проклята самим Господом нашим Иисусом Христом и святыми отцы”. Двенадцатая рече: “Мне есть имя Невея[269]. Сестра старейшая трясовича и угодница Ирода царя, наболящим человеком страшна; та усекнула главу Иоанна Предтечи и принесла пред царя на блюде”. “И та буди всех проклятие самим Господом нашим Иисусом Христом и святыми отцы”. Во имя Отца и Сына и Святаго Духа, аминь. Окаянные жены суть трясовицы. Заклинаю вас великим архангелом Михаилом и святым апостолом Сизинием и четырьми евангелисты Лукою, Марком, Иоанном, Матфеем. Окаянная ты еси, Трясея; окаянная ты еси, Огнея; окаянная ты еси, Ледея; окаянная ты еси, Гнетея; окаянная ты еси, Хрипуша; окаянная ты еси, Глухая; окаянная ты еси, Унея; окаянная ты еси, Желтея; окаянная ты еси, Гледея; окаянная ты еси, Невея, сестра старейшая! Заклинаю вас образом Божием и святым апостолом Сизинием, [архангелом Михаилом, ангелами Сихаилом и Енохом] и четырьмя евангелисты Лукою, Марком, Иоанном, Матфеем; бежати вам от образа Божия. Призываю на вас архангела Михаила и святого пророка Сизиния [и ангелов Сихаила и Еноса] и четырех евангелистов Луку, Марка, Иоанна, Матфея. Учнут вас мучить, дадут вам по тысяче язв на день. Во имя Отца и Сына и Святага Духа, аминь. Крест хранитель всея вселенныя, крест красота церквам, крест ангелом похвала, крест верным утверждение, крест верным язв исцеление и очищение, крест бесом прогнание, исцеление. Всегда и ныне, и присно, и во веки веков, аминь»[270]. По прочтении заговора больному дают испить воды, в которую был погружен крест.

В русле той же традиции существуют заговоры, в которых могут отсутствовать либо Сисиний, либо дочери Ирода, либо и тот и другие. Например: «На горах афонских стоит дуб мокрецкой, под тем дубом стоят тринадесять старцев со старцем Пафнутием. Идут

к ним двенадесять девиц простоволосых, простопоясых, и рече старец Пафнутий с тремянадесять старцами: кто сии к нам идоша? И рече ему двенадесять девицы: есть мы царя Ирода дщери, идем на весь мир кости знобить, тело мучить. И рече старец Пафнутий своим старцам: зломите по три прута, тем станем их бити по три зари утренних, по три зари вечерних. Взмолились двенадцать дев к тринадесять старцам с старцем Пафнутием. И не почто же бысть их мольба. И начаша их старцы, глаголя: ой, вы еси двенадесять девицы! будьте вы трясуницы, водяницы, разслабленныя, и живите на воде студенице, в мир не ходите, кости не знобити, тела не мучьте. Побегоша двенадесять девиц к воде студенице, тресуницами, водяницами, разслабленными»[271].

В более простой украинской версии заговора фигурирует св. Пафнутий и семьдесят семь прекрасных девиц, поднимающихся из моря; они признаются в том, что причиняют лихорадку, святой побивает их, нанося семьдесят семь ран. Девицы просят пощады и говорят, что не причинят вреда носящему заговор (его нужно было носить на шее как амулет)[272]. Сходный белорусский заговор против лихорадок также начинается с темы дуба; призываются Михаил Архангел, Косьма и Дамиан, Моисей. Моисей встречает двенадцать девиц, обнаженных, босых, с распущенными спутанными волосами; они странствуют по миру, разнося несчастье. Девицы просят Моисея не бить их, обещают не причинять зла тому, кто повторит эту молитву[273]. Сибирский (?) заговор призывает св. Симеона, который встречает двенадцать жен-лихорадок, говорящих, что они идут в Святую Русь пить людскую кровь. В другом заговоре св. Николай встречает трех сестер царя Ирода, идущих в мир ломать кости и высасывать костный мозг[274]. Тема встречи божества/ангела/святого с силой зла, причиняющей болезнь, и победы над ней или изгнания ее обычна и для христианских, и для языческих заклинаний и надписей на амулетах[275].

Мотив призыва к св. Сисинию, хотя и менее разработанный, можно обнаружить в славянской надписи на румынском свинцовом амулете (XIV век); она содержит молитву к Господу и св. Сисинию, предназначенную изгонять беса и лихорадки[276]. Сербская молитва св. Сисону аналогична вышеупомянутым заклинаниям с призывом к архангелу Михаилу и евангелистам и завершается обращениями к кресту Господню; однако она ближе к первоначальному сюжету, так как в ней фигурирует только один демон — ведьма, носящая двадцать одно страшное имя; ее можно укротить,

записав их все. В рукописи молитву сопровождает рисунок ведьмы: у нее волосы до земли, огненные глаза и обагренные кровью руки[277].

Итак, русская традиция, связанная с Сисинием, развивалась таким образом, что мотив Милетины с детьми и демона Гилло исчезает, сам Сисиний появляется лишь ненадолго, а на первый план выходят лихорадки — дочери царя Ирода. При этом следует иметь в виду, что на змеевиках двенадцать (обычное число) змей на «голове Горгоны» могут связываться с двенадцатью дочерьми Ирода трясавицами — персонификациями лихорадки, которые имеют аналогии в других литературных традициях[278].

Конечно, демонизация образа царя Ирода в народной культуре легко объяснима. Уже в XVIII веке, при Петре I, некий лжеюродивый обвинялся в убийстве, насилии, двуперстии (т.е. в старообрядческой практике), еретичестве и власти над демонами (главный из которых — Ирод), которых он заставлял запруживать водяные мельницы (эти вредоносные действия обычно приписывали колдовству) и доставлять ему сокровища из Греции, Турции и Швеции. Я не могу точно указать, где коренится идея расширения демонических характеристик мифологических дочерей царя Ирода. Однако каково бы ни было ее происхождение, в России, как показывают приведенные мною разнообразные примеры, она захватила народное воображение. Вот еще один пример: так называемые староверы, русские, в XVII веке отказавшиеся признать церковные реформы, вели полемику против всех дьявольских западных нововведений, в том числе таких, как кофе, чай, картофель и табак. Картофель, в частности, считался чертовым или содомским яблоком. В красочном стиле церковной полемики того времени было описано, как он вырастает из ануса и гениталий мертвого восточного чародея или, другой вариант, дочери царя Ирода, вступившей в сексуальную связь с собакой (когда эта пара была застигнута вместе, их убили, а затем из могилы собаки вырос картофель, а из могилы девицы — табак)[279].

Как уже говорилось выше, «голова Горгоны» — не единственный мотив языческой магии, обнаруживаемый на реверсе русских змеевиков. Найдено несколько экземпляров со змееногими фигурами, которые явно восходят к древнему мотиву «змеиных» ног типа Абраксас на магических геммах; некоторые ученые связывают этот мотив с гностическими верованиями. Однако на русских змеевиках нет ни надписей, ни каких-либо иных деталей, которые

позволили бы предположить наличие сколько-нибудь развитой традиции осмысления подобных амулетов. На некоторых имеется надпись, представляющая собой заговор не против Гилло, лихорадок или их персонификаций, а против истеры, или, в русском варианте, *дны*. Это сравнительно редкое слово не вполне ясной этимологии, видимо, означает, в зависимости от контекста, матку, внутренность, утробу, ее болезни и персонифицирующего их демона, смерть, подагру, ломоту в костях[280]. *Дна* — одно из древнерусских или церковнославянских слов, которым могли переводить греческое слово *ύστέρα*, читающееся на многих византийских амулетах типа змеевиков. Это еще один распространенный тип древних талисманов; и здесь, как и с амулетами, связанными с Сисинием, заговору или молитве против демона болезни приписывается большее значение, чем можно было бы предполагать, основываясь на сохранившихся амулетах. Молитвы против *дны* можно найти в славянских балканских и русских требниках и заговорах на облегчение родов. Содержащиеся в них детали ясно указывают: как в греческой, так и в западной традициях, истера — изменчивый демон болезни (и в греческой, и в русской молитвах она рыкает «яко лев», вопит «яко вол», играет «яко козлище»); он поражает и мужчин и женщин, его необходимо заставить уйти обратно и тихо свернуться на своем месте[281]. Интересная позднелатинская аналогия с призывом к матке вернуться на свое место обнаружена в Санкт-галленской рукописи IX века: медицинский рецепт в ней включает слова «conjuro te matrix... revertaris in locum suum» («заклинаю тебя, матка... возвратись на свое место»)[282]. Древнейшая славянская молитва против *дны* обнаружена в глаголическом евхологии XI века. Переведенная, несомненно, с греческого, она должна была помочь *мужчине*, который страдает от *дны* — существа со ста тридцатью ногтями, поражающего руки, ноги и все тело[283]. Поздние русские молитвы из требника XV—XVI веков описывают ее как червленую и черную, рыкающую «аки лев», вопящую «яко вол»; она «связана от трех ангел», и ей предписывается спать «яко агня»[284].

При попытке выяснить, является ли змеевик заклинанием *для* матки, *против* болезни матки, или *против* любой болезни внутренностей, или *против* любой болезни, называемой в народе лихорадкой, следует также принимать во внимание лингвистические свидетельства о смешении или контаминации идей, в результате чего возможными представляются каждая предложенная интерпретация или все они, вместе взятые. Семантическая цепочка, связывающая

матку с лихорадкой и другими болезнями, основывается на слове *золото* (церк.-слав., др.-рус. *злато*) и символике, вытекающей из народной этимологии. Слово *златница*, впервые отмеченное в 1499 году в Геннадиевской Библии (Лев 26:16), возможно в значении *золотуха*, иногда употреблялось в народе для обозначения лихорадок, дочерей Ирода[285]. Это слово может быть эвфемизмом, а может представлять собой обобщенное название болезни, но оно явно связано со словом того же происхождения *золотник*, или *золотник-донница*, «матка». В русских и белорусских заговорах на облегчение родов ей, как и *дне*/истере, приказывают вернуться на свое место и там утихомириться. «Свое место» — обычно золотое *кресло*; по ассоциации идей, Пресвятая Богородица должна своими золотыми ключами отворить врата матки или затворить их, пока не придет срок (в случае опасения преждевременных родов)[286]. Дальнейшие связи слов, производных от *золота*, с женскими репродуктивными органами включают: *золотая дыра* и *позолоченное кольцо* для вульвы[287], *золотуха*, которую один текст XVII века трактует как болезнь женских внутренних органов[288]. Заговор против *рожи* (возможно, это слово связано с глаголом *родить*, что важно!), записанный в XX веке у русских на Дальнем Востоке, призывает *золотник* вернуться на свое место в золотое кресло[289].

Полесский заговор гласит: «Госпаду Богу малюся, Госпада Бога прашу. Ранняя (или познея) зара, добрая пара. Ишла Божа Мацер па небу, ключы несла, ключы упали, залатник падняли. Залатник-залатничок, сядзь ты на сваё месцечка, на залатое кресличка. Ацец цебе сатварыв, Бог саздав, Маци спарадзила. Бабка пуп патрезава, на свае места прывазава, урочнае, прыстрэчнае угаварала» (читать надо на воде и дуть на нее)[290].

А.Б. Страхов, впервые опубликовавший заговор в 1993 году, явно незнаком с традиционным представлением о «странствующем золотнике» (матке) и объясняет, что ее водворяли на место с помощью массажа, сделанного сведущим человеком. Он также сомневается в значении слова *кресло* и предпочитает выводить его из церковнославянского *кресла*, «гипогастрий, нижняя часть живота». Какова бы ни была его этимология, значение слова ясно из употребления в заговорах. Один из заговоров на предохранение новорожденных от болезни и порчи, включающий ряд типичных мотивов, упоминает золотой *престол:* «На Латыре-камне церковь соборная, в церкви соборной злат престол, на злате престоле сидит бабушка Соломония, Христа повивала, щепоты, ломоты унимала»[291].

Другой заговор, в котором святая бабушка Соломонида сидит на златом стуле, упоминает златую постель: бабушка кладет на нее болезни и навеки покрывает их одеялом[292]. Злат престол Соломонии, апокрифической повитухи, принимавшей Христа, явно включен в тот же комплекс идей, что и златой стул в заговорах на облегчение родов.

Связь представлений, основанных на различных значениях слова и его производных или на народной этимологии слова, как в случае со словом *золото*, обычна в заговорах. Рассматриваемая семантика представлений и слов, связанных с золотом, кажется исключительно русской; впрочем, существует несколько весьма сходных латышских заговоров, которые адресованы «матери» и призывают ее утихомириться, сесть на золотой стул и упокоиться в золотой постели[293]. При отсутствии аргументов, доказывающих обратное, следует полагать, что эти заговоры восходят к русским образцам, но при переводе этимологические связи были утрачены: слово *мать* здесь, несомненно, произошло от русского *матка* (уменьшительное от *мать*) — гораздо более частого обозначения женского лона, чем *золотник*.

В магии связь Соломона с демонами болезни, маткой и похищением или порчей еще не родившихся детей представляется очень древней. Об этом свидетельствует позднеантичный еврейский заговор из Каирской генизы; он включает список призываемых демонов — семи духов, о которых царь демонов Асмодей поведал царю Соломону и которые входят в женские утробы и портят будущее потомство[294]. В России магия, направленная на изгнание трясавицы, демона лихорадки, также могла связываться с евреями. Осуждение подобной магии содержится в тексте русской кормчей, восходящей к византийским юридическим нормам, которые касаются крещения евреев. Там перечисляются подвергаемые проклятию еврейские практики, от которых должен отречься крещаемый, причем некоторые из них явно относятся к сфере народной магии. Текст связывает заговоры против трясавицы с началом юбилейного года, провозглашаемого под звуки трубы — шофара (Лев 25:9) в праздник Судного дня (Иом кипур), и с использованием красной краски[295].

6.6.2. Змеевики и печати. В связи с русскими и византийскими амулетами можно также отметить фигуру всадника с копьем, убивающего змея. Она появляется на первой государственной печати Московии в XV веке. В целом трудно не заметить некоторой связи

между определенными типами печатей и амулетами. Древнейшие (XI—XII веков) печати Киевской Руси, как правило, имеют греческий облик с изображением святого и надписью (сначала греческой, а затем русской) «Господи, помоги рабу твоему, имярек»[296]. К этому типу относятся княжеские и церковные печати вплоть до XV века. Кроме того, распространены были печати из древних драгоценных камней с различными изображениями (включая льва, терзающего змея)[297] и в XIV веке монгольские печати с шестиконечными звездами и изображениями типа «узла Соломона» («монгольский узел счастья»)[298]. Всадник с копьем встречается на московских печатях с 1390-х годов. У него отсутствует нимб, часто он представлен в короне или античном шлеме. Лишь с XVII века и только в свидетельствах иностранцев всадник интерпретируется как святой Георгий[299]. Вскоре изображение всадника поместили на щит на груди двуглавого орла, которого великие московские князья использовали в качестве эмблемы в связи с притязаниями на роль правителей Третьего Рима[300]. До недавнего времени в России эту печать интерпретировали так: всадник представляет князя или Русь, поражающую национальных врагов; но эта интерпретация не подтверждается ни иконографическими параллелями, ни ясными свидетельствами текстов[301]. Мнение, будто сравнительно сложная эмблема появилась внезапно (мы не имеем сведений о предшествующих этапах ее развития), без аналогий и толкований, не кажется убедительным. В самом деле, иконография, размер, форма, способ производства и символика как амулетов, так и печатей наводят на важные размышления, если не сказать больше. Кроме того, русские князья, как известно, могли использовать в качестве печатей античные языческие резные геммы (не говоря уже о том, что византийские амулеты часто содержали надпись «Печать Соломонова» и «Печать Господня»). Интересно, что герб Российской Федерации, учрежденный указом президента Бориса Ельцина в 1993 году, возрождает старую российскую дореволюционную эмблему: двуглавый орел с тремя коронами держит скипетр и державу, на его груди — щит с изображением всадника, копьем поражающего дракона. В официально опубликованной истории российского герба (в ознаменование пятисотлетия его существования) всадник не отождествляется со святым, но и какое-либо другое толкование его значения не предложено.

В завершение раздела об амулетах-привесках следует упомянуть другие их типы, которые могли иметь магическое применение.

Например, декоративные привески византийского происхождения, но не несущие христианских ассоциаций, вероятно, являлись амулетами. Это *колты* с эмалью из Киева с такими изображениями, как «вознесение» Александра Великого, сирены и другие фантастические птицы[302]. В более поздние времена на Украине в роли амулетов могли использоваться *дукачи* (имитации золотых монет, первоначально служившие украшением для одежды) — возможно, из-за того, что их путали со змеевиками[303].

7. Ладанки

В.И. Даль объясняет, что *ладанка* — это сумочка с ладаном или какой-либо святыней, носимая вместе с крестом на шее; талисман, амулет, привеска того или иного рода, иногда суеверная. В действительности, как отмечает У.Р.С. Рэлстон, в ладанки могли помещать травы, корешки, золу, крылья летучей мыши, змеиные головы и т.п.[304]. В словарях древнерусского языка нет этого слова, из чего можно заключить о его относительно недавнем появлении. Более древний термин для обозначения сумочки для подобных мелких амулетов — *относ*[305].

В 1831 году были зафиксированы следующие специфические примеры: амулет против старения, содержащий кусок змеиной кожи, высушенное крыло летучей мыши и кусочек ладана; амулет от смерти, содержащий кусочки угля, серу и соль; амулет от покражи, содержащий веревку с сорока узелками[306].

Такие амулеты могут содержать записанные заклинания, например, такое, с эффектом убывания: АВРААМ, АВРАА, АВРА, АВР, АВ, А[307]. Видимо, это вариант более распространенного заклинания АБРАКАДАБРА; в виде треугольной надписи его носили прикрепленным к кресту или записывали на бумаге и вручали больному (каждый день следовало отрывать по одной букве, пока не оставалась только буква А, и больной выздоравливал)[308]. Впервые АБРАКАДАБРА упоминается в сочинении римского врача Квинта Серена Саммоника[309]. Это амулет от лихорадки, который следовало носить на шее; замечательно его непрерывное употребление в течение столетий. Даниель Дефо в своем сочинении «Journal of the Plague Year» («Дневник года чумы»), впервые опубликованном в 1772 году и повествующем о Великой чуме в Лондоне в 1664—1665 годах, приводит пространное описание магических лечебных

и профилактических средств, применявшихся охваченными паникой лондонцами, в том числе монограммы Христа IHS (написанной иезуитом!) и заклинание с убыванием ABRACADABRA, которые следовало носить на теле[310].

Для защиты от лихорадки в ладанку могли также вшивать магический квадрат SATOR (подробнее о нем см. в гл. 10.8). Невербальные магические знаки, столь обычные в византийских, еврейских и арабских заклинаниях и амулетах, так же как и в их западноевропейских дериватах, в России были не столь распространены или, по крайней мере, не столь известны. Исключение представляют некоторые граффити, найденные в Софийских соборах Киева и Новгорода, хотя их статус твердо не установлен[311]; во всяком случае, по происхождению они не обязательно славянские.

---

[1] *Frazer*. The Golden Bough. Vol. 11. P. 156. № 2.

[2] *Thomas*. Religion and the Decline of Magic. P. 189.

[3] *Рыбаков*. Прикладное искусство и скульптура. *Он же*. Искусство древних славян. С. 39, 68—69. Классификация Б.А. Рыбакова основывается на его собственной интерпретации символики этих объектов, которую он не соотносит с какими-либо предметами или исследованиями за пределами бывшего СССР.

[4] См., в частности: *Журжалина*. Датировка древнерусских привесок-амулетов; *Успенская*. Нагрудные и поясные привески; *Седов*. Амулеты коньки из древнерусских курганов; *Рябинин*. Зооморфные украшения Древней Руси X—XIV вв.; *Он же*. Языческие привески-амулеты Древней Руси; *Моця*. Некоторые сведения о распространении христианства на юге Руси по данным погребального обряда.

[5] См.: *Овсянников*, *Рябинин*. Средневековые грунтовые могильники Терского берега.

[6] См.: *Рыбаков*. Сбыт продукции городских ремесленников в X—XIII вв. С. 94—95.

[7] См.: *Боровский*. Мифологический мир древних киевлян. С. 82—88.

[8] *Макаров*. Древнерусские амулеты-топорики. 1988. С. 31; 1992. С. 41—56.

[9] *Рябинин*. Языческие привески-амулеты.

[10] *Моця*. Некоторые сведения. Особенно с. 124—129.

[11] О декоре в виде конской головы см.: *Кондратьева*. Крестьянские зооморфные металлические гребни (о гребнях с конскими головами на обоих концах, происходящих с Русского Севера; отмечается финский элемент); *Она же*. Гребень в погребальном обряде.

[12] *Hansmann, Kriss-Rettenbeck*. Amulett und Talisman. S. 165—166.

[13] См. хорошую современную работу общего характера с многочисленными иллюстрациями и библиографией более специальных трудов: *Hansmann*,

Kriss-Rettenbeck. Amulett und Talisman (особенно с. 162—167); на с. 163 показан амулет «Св. Георгий» из Македонии или турецкой Фракии с полным набором прикрепленных к ободку привесок, в том числе ключом, ложкой и ножом. Другой амулет «святой всадник» с ключом на оборотной стороне опубликован в кн.: *Maguire, Maguire, Duncan-Flowers*. Art and Holy Powers in the Early Christian House. P. 8—9.

[14] *Hansmann, Kriss-Rettenbeck*. Amulett und Talisman. S. 166, 167.

[15] Ibid. S. 162—167.

[16] Ibid. S. 164, 167. См. также: ERE. Vol.8. Cols. 123b-125a (*Locks and Keys in Magic*).

[17] См.: *Aune*. The Apocalypse of John and Graeco-Roman Revelatory Magic. P. 486—88. № 43.

[18] *Успенский*. Филологические разыскания. С. 27—28.

[19] *Ralston*. Songs of the Russian People. P. 96.

[20] *Thomas*. Religion and the Decline of Magic. P. 32.

[21] См.: ERE. Vol. 8. Col. 124b. Эти практики включают определение ведьм и воров, снятие порчи, причиненной заговорами, и исцеление носового кровотечения.

[22] *Забылин*. Русский народ. С. 242.

[23] *Булгаковский*. Пинчуки. С. 186, 188.

[24] Народный праздник. С. 11.

[25] *Meaney*. Anglo-Saxon Amulets and Curing Stones. Гл. 5: Manufactured amulets, а также с. 245—262: о женских амулетах.

[26] См. самые недавние работы: *Давидан*. Скарабей из Старой Ладоги; *Каргопольцев, Бажан*. Об одной категории украшений-амулетов.

[27] *Пыляев*. Драгоценные камни. С. 201—202.

[28] В недавней статье на русском языке было отмечено отсутствие литературы и даже информированного мнения о предмете. См.: *Островский*. Лечебно-магический комплекс. А.Б. Островский отмечает, что пластинки бытовали в России, на Украине, в Болгарии, иногда их распространение приписывалось католическому влиянию. Музей антропологии и этнографии в Санкт-Петербурге обладает небольшой коллекцией этих вотивных предметов, некоторое их количество есть в музее Питта Риверса в Оксфорде (коллекция Элворси).

[29] *Graham*. Undiscovered Russia. P. 50—51. Plate. P. 46.

[30] О подобных греческих предметах (*ταματα*, ед. ч. *ταμα*) см.: *Kriss, Kriss-Heinrich*. Peregrinatio neohellenika. Особенно p. 2—13. Очень хорошо составленная таблица, на которой представлены подобные вотивные предметы, опубликована в: Ikonen und ostkirchliches Kultgerat. S. 195.

[31] Обзор этого сюжета см. в: *Успенский*. Филологические разыскания. С. 150—156. В Англии подобные камни (их часто называли ведьмиными) также наделялись магическими свойствами, особенно в том, что касалось защиты лошадей от фей; см.: *Briggs*. Dictionary of Fairies; *Opie, Tatem*. Dictionary (s.v. *stone with hole*). Камни с отверстиями и горлышки от бутылок используют в качестве талисманов проживающие в Карелии русские (см.: Этнокультурные процессы в Карелии. С. 43).

[32] *Даль*. Толковый словарь (см. *мыло*). См. также гл. 7.5.2, заговоры на облегчение родов.

[33] *Сумцов*. Культурные переживания. С. 449. Это вариант верования, описанного у Плиния (*Pliny*. Naturalis historia. XXVIII. 11. 46). Английские и ирландские поверья о целительных свойствах мха, выросшего на черепе, см. в: *Opie, Tatem*. Dictionary (s.v. *skull*).

[34] См., например, в: ERE. Vol. 7. Cols. 747a—751b; *Frazer*. Golden Bough. Vol. 3. P. 293—317; ценный обзор в: *Cockayne*. Leechdoms. P. XLI—XLIV; примеры, касающиеся Месопотамии: *Scurlock*. Baby-snatching Demons. P. 135—183, особенно р. 136—137. Об аналогичных английских верованиях и практиках см. в: *Opie, Tatem*. Dictionary (s.v. *knot*). Вопрос об узлах и нитях в русской магии (в сравнительном аспекте) отчасти рассмотрен в работе Е.Н. Елеонской (*Елеонская*. Сельскохозяйственная магия).

[35] Дальнейшее рассмотрение темы узлов и нитей в русском колдовстве см. в: *Елеонская*. Сельскохозяйственная магия. С. 171—178.

[36] См., например: *Hildburgh*. Some Cairene Amulets.

[37] Словарь русского языка XI—XVII вв. (см. *науз*).

[38] *Даль*. Толковый словарь (см. *наузник*).

[39] *Срезневский*. Материалы.

[40] См., например: *Schmitz*. Bussbücher. V. 1. S. 312. Подобно *наузу*, лат. слово *ligatura* означает прежде всего узел, но могло применяться и в более широком значении для обозначения амулета.

[41] *Ralston*. Songs of the Russian People. P. 388. Красная нить (часто шерстяная) использовалась в магии с античных времен: в идиллиях Феокрита (2) пурпурная шерстяная нить упоминается в связи с любовным приворотным заговором. У.Б. Йитс, сам тоже маг, писал («Fairy and Folk Tales of the Irish Peasantry». P. 61), что во всех странах с древнейших времен красный был цветом магии. В Македонии от солнечного ожога вокруг запястья повязывали красную и белую нити, см.: *Abbot*. Macedonian Folklore. P. 23. В Герцеговине считалось, что красная нить защищает от колдунов, см.: *Vukanovič*. Witchcraft in the Central Balkans. № 2. P. 221. Аналогичные предохранительные меры от дурного глаза принимались в Румынии (и Болгарии), см.: *Murgoci*. The Evil Eye in Rumania. P. 126. О британских верованиях в целительную и профилактическую силу красной нити и ленты см. в: *Opie, Tatem*. Dictionary (s.v. *red thread*). В 1989 году в американских средствах массовой информации утверждалось, что панамский диктатор генерал А. Норьега для защиты от магии носит красные трусы, но они не защитили его от американской армии и звукового вала сверхшумной попмузыки, в сопровождении которой ему пришлось покидать свое убежище.

[42] *Trachtenberg*. Jewish Magic and Superstition. P. 127, 133. О приписываемом евреям использовании в ходе заклинаний красной краски см. на с. 363.

[43] См. примеры в: *Елеонская*. Сельскохозяйственная магия. С. 172.

[44] *Забылин*. Русский народ. С. 420—421; *Лебедева*. Значение пояса. С. 232.

[45] *Даль*. Пословицы русского народа. 1989. С. 34. Ср. мусульманское поверье, что Коран нельзя держать ниже пояса: *Hughes*. Dictionary of Islam. P. 521. В целом о поясе в русских, украинских и белорусских народных обычаях и магии см.: *Лебедева*. Значение пояса.

[46] *Лебедева*. Значение пояса. С. 231.

[47] Автор использует английский перевод сочинения С. Герберштейна (*Herberstein*) в издании Hakluyt Society: Notes upon Russia. Vol. 1. P. 100. В рус. пер.: *Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988. С. 117.

[48] Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока. № 108—111.

[49] Об этой практике см.: *Frazer.* The Golden Bough. Vol. 3. P. 305—306.

[50] Об упоминаниях магии с использованием узлов и сетей в древнерусских текстах см.: *Толстой.* Сеть (мрежа).

[51] *Ralston.* Songs of the Russian People. P. 390. Дж. Фрэзер (*Frazer.* The Golden Bough. Vol. 3. P. 300) упоминает сеть как свадебный амулет на Лесбосе.

[52] На рисунке представлен образец из этого региона: Музей антропологии и этнографии. Санкт-Петербург. Колл. 4005, № 5 (*мережка*, *сеточка*).

[53] *Минько.* Суеверия. С. 149.

[54] См. также: *Елеонская.* Сельскохозяйственная магия. С. 173.

[55] О заколдовывании воды «громовой стрелой» или другим предметом см. ниже, а также: *Попов.* Русская народно-бытовая медицина. С. 35; *Черепнин.* Из истории древнерусского колдовства. С. 93; *Seligmann.* Schutzmittel. S. 197. О мытье в воде, в которую помещено серебро (что должно принести процветание), в Подкарпатской Руси, см.: *Bogatyrev.* Actes magiques. P. 42.

[56] См.: *Saintyves.* Pierres magiques. П. Сентив отмечает, что подобные амулеты включают аэролиты, каменные орудия и камни, по форме напоминающие животных.

[57] *Vukanovič.* Witchcraft in the Central Balkans. № 2. P. 221: здесь они выступают как защита от колдунов и дурного глаза.

[58] *Архангельский.* К изучению древнерусской литературы. С. 15—16.

[59] *Седова.* Амулет из древнего Новгорода. С. 166—167 и рис. 1.

[60] *Рыбаков.* Язычество. С. 299.

[61] *Чикачев.* Русские на Индигирке. С. 160.

[62] См.: *Lotman*, *Uspenskii.* The Role of Dual Models. P. 29.

[63] Обзор литературы и библиографию по этому вопросу см. в: *Макаров, Чернецов.* К изучению культовых камней. С. 79—90. См. также: *Дубов.* И покланяшеся идолу камену. Гл. 5. Специально о районе Архангельска см.: *Шевелов.* Культовые камни в Каргополье.

[64] *Попов.* Русская народно-бытовая медицина. С. 259.

[65] См.: *Шейн.* Материалы. С. 437—445.

[66] См.: *Веселовский.* Разыскания в области русского духовного стиха. [Гл.] 3.; *Mansikka.* Über russische Zauberformeln; *Ralston.* Songs of the Russian People. P. 368, 370, 376—377; *Коробка.* Камень на море и камень алатарь. С. 422.

[67] Различные мнения об этимологии названия этого камня суммируются в: *Фасмер.* Этимологический словарь (см. *алатырь*). В качестве источников чаще всего приводятся слова *алтарь* и *электрон.*

[68] ИРЛИ (Пушкинский Дом). С.-Петербург. ИМЛИ 7. Л. 31—43 об.; опубл. в: *Малышев.* Древнерусские рукописи Пушкинского Дома. С. 180.

[69] Текст см. в.: Изборник. С. 370—374 (74). «Testamentum Salomonis» (текст III века (?) написан по-гречески, вероятно, иудеем или христианином), во многом послуживший источником позднейшей литературы о Соломоне, не был известен в России. См.: *Duling.* The Testament of Solomon.

[70] *Афанасьев*. Русские заветные сказки. С. 45—51.

[71] *Пыляев*. Драгоценные камни. С. 370—371.

[72] *Bratley*. The Power of Gems and Charms. P. 11.

[73] *Матвеева*. Мифологические рассказы. С. 320.

[74] Об этой практике в древности см.: *Jones*. Finger-Ring Lore. P. 111—112.

[75] *Сахаров*. Сказания. С. 39.

[76] См. также: *Афанасьев*. Народные русские сказки. Т. 2. № 159, 190, 191; *Зеленин*. Великорусские сказки Пермской губернии. № 21 (55), 22 (12), 40 (87), 41 (46).

[77] *Афанасьев*. Народные русские сказки. № 214.

[78] Там же. № 209.

[79] *Дьяченко*. Полный церковно-славянский словарь (см. *перстни*).

[80] См. полезный обзор: *Menard*. La Baguette magique au moyen âge.

[81] *Chernetsov*. Medieval Russian Pictorial Materials on Paganism and Superstitions. P. 101—102.

[82] Olaus Magnus. Description of the Northern Peoples. Bk. 3. Ch. 37.

[83] Словарь современного русского литературного языка. 2-е изд. М., 1991.

[84] См.: *Афанасьев*. Народные русские сказки. № 123, 210, 211, 236; *Зеленин*. Великорусские сказки Пермской губернии. № 52 (44).

[85] *Даль*. Толковый словарь (см. *зеркало*). Обычай поворачивать зеркало к стене или завешивать его после смерти члена семьи является общеевропейским: *Opie, Tatem*. Dictionary of Superstitions (s.v. *mirror turned to wall*); ERE. Vol. 8. Col. 696b; *Frazer*. The Golden Bough. Vol. 3. P. 94—96. См. также: *Barber*. Vampires. P. 33, 180.

[86] OED приводит значение: *black book (черная книга)* — книга по некромантии, но приведенный пример 1842 года (*Barham*. Ingoldsby Legends) не содержит достаточной аргументации.

[87] *Дьяченко*. Полный церковно-славянский словарь (см. *черная книга*).

[88] *Покровский*. Судные списки. С. 149.

[89] Утверждение, что *чернокнижник* — это человек, занимающийся своим ремеслом с помощью черной книги (*Worobec*. Witchcraft Beliefs and Practices. P. 169), представляется всего лишь догадкой, основанной на буквальном толковании.

[90] См.: *Афанасьев*. Народные русские сказки. № 134, 198, 212, 236, 239, 240, 273, 275; П.Н. Рыбников (*Рыбников*. Песни. Т. 2. 1990. С. 105—107) приводит былину «О Ваньке Удовкине сыне и Царе Волшане Волшанском», в которой царь Волшан, в самом имени которого угадывается восточный волшебник, советуется с говорящей волховской книгой.

[91] См.: *Афанасьев*. Народные русские сказки. № 104, 114, 225, 291, 294.

[92] *Власова*. Новая абевега (см. *кикимора*).

[93] *Зиновьева*. Указатель сюжетов. Мотивы BIV 7a, GII 13a.

[94] *Перевезенцева*. Русская народная игрушка.

[95] *Мара* — также греза, мечта, призрак, привидение, род домового (*Даль*. Толковый словарь).

[96] *Кондратьева*. Метаморфозы; *Warner*. Russian Folk Theatre. P. 18—35 — хороший обзор данных по этим обрядовым карнавальным чучелам.

[97] Народный праздник. С. 17.

[98] *Шейн.* Великорусс в своих песнях. Вып. 1. С. 333.

[99] См.: Поэзия крестьянских праздников. С. 598—600.

[100] *Warner.* Russian Folk Theatre. 1977. P. 51.

[101] См.: *Von Boehr.* Dolls and Puppets. P. 58. Автор не называет источник своей информации. Хотя вообще скульптурные изображения осуждались Православной церковью, они все-таки встречаются; более того, до Андрусовского перемирия 1667 года большую часть своей истории Смоленск принадлежал католической Польше, у которой было иное отношение к таким изображениям. Первое упоминание о куклах-марионетках в России (А. Олеария) относится к 1636 году: *Перетц.* Кукольный театр. С. 12.

[102] Thomas Aquinas. Summa theologica. II. 2. 96. 4.

[103] *Thomas.* Religion and the Decline of Magic. P. 46. Такое понимание общей ситуации в Средние века представляется более здравым, нежели мнение Валери Флинт (*Flint.* The Rise of Magic), будто Церковь фактически сознательно стала использовать магию в своих целях.

[104] *Vikan.* How St. Simeon made House Calls. P. 22.

[105] См. ниже свидетельство С. Грэхема (*Graham.*With the Russian Pilgrims. P. 239) о сохранении свечей, зажженных в Иерусалиме, и саванов, в которых совершали омовение в Иордане.

[106] *Алмазов.* Тайная исповедь в православной восточной церкви. Т. 1. С. 405, 408. См. также: *Смирнов.* Материалы.

[107] *Попов.* Русская народно-бытовая медицина. С. 260.

[108] О значении формы почитаемого креста в общем контексте культурного конфликта, возникшего в связи с расколом, см.: *Uspensky.* Schism and the Cultural Conflict. Особ. P. 106—107.

[109] См., например, введение к «Contra gentes» св. Афанасия (*Migne.* Patrologia graeca. Т. 25. Col. 4).

[110] *Harkins.* St. John Chrysostom: Baptismal Instructions. P. 168.

[111] *Мальм.* Крестики с эмалью. С. 116.

[112] Подробный анализ русских нагрудных крестов, особенно серебряных XVII—XVIII веков, см. в статьях А.Б. Островского «Православные нагрудные кресты»; относительно более ранних типов см.: *Даркевич, Пуцко.* Произведения средневековой металлопластики; *Седов.* Об одной группе древнерусских крестов.

[113] *Фасмер.* Этимологический словарь (см. *Леванидов*). «Чуден крест леванидовской» встречается в песне из сборника Кирши Данилова «Древние российские стихотворения» (с. 259).

[114] *Даль.* Толковый словарь (см. *мереть*).

[115] *Никифоровский.* Простонародные приметы и поверья. С. 275.

[116] *Болонев.* Народный календарь семейских Забайкалья. С. 79.

[117] См. ниже примеч. 155.

[118] См.: *Flint.* The Rise of Magic. Ch. 7.

[119] The Russian Primary Chronicle. P. 149; ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. Стб. 172, 173.

[120] The Russian Primary Chronicle. P. 153; ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. Стб. 179. Иллюстрирующая этот случай миниатюра имеется в более поздней (XV века)

Радзивилловской летописи. См.: *Chernetsov.* Medieval Russian Pictorial materials on Paganism and Superstitions. P. 102.

[121] Этнокультурные процессы в Карелии. С. 40.

[122] Мифологические рассказы. С. 316; *Зиновьев.* Указатель сюжетов. Мотив GII 19.

[123] См. несколько примеров в: *Ivanits.* Russian Folk Belief. P. 67, 73.

[124] *Ralston.* Songs of the Russian People. P. 386 (цитируется А.Н. Афанасьев). По Дж. Дж. Фрейзеру (*Frazer.* Golden Bough. Vol. 9. P. 160, 162), эта практика характерна для Вальпургиевой ночи в Силезии и Центральной Германии.

[125] *Шаповалова, Лаврентьева.* Традиционные обряды. С. 18. № 49.

[126] *Макаренко.* Сибирский народный календарь. С. 46, 50.

[127] См.: Соборное уложение. Гл. 1, ст. 1.

[128] См.: *Макаров, Чернецов.* К изучению культовых камней. С. 86.

[129] См.: *Седова.* О двух типах привесок иконок.

[130] *Crull.* The Ancient and Present State of Russia. P. 150. Эта информация, возможно, взята им у Олеария.

[131] *Bruce.* Memoirs. P. 121.

[132] *Cross.* A Lady at the Court of Catherine the Great. P. 47.

[133] *Wilmot.* The Russian Journals of Martha and Catherine Wilmot. P. 373—374.

[134] Например, такая практика описана в Поволжье (*Шаповалова, Лаврентьева.* Традиционные обряды. С. 25. № 149) и в Костромском крае (*Смирнов.* Народные гадания в Костромском крае. С. 46).

[135] См.: *Kleimola.* Justice in Medieval Russia. P. 67.

[136] Ценный сборник статей «Чудотворная икона в Византии и Древней Руси» (1996), к сожалению, не касается рассматриваемой здесь тематики. Хороший очерк о народном почитании чудотворных икон в России принадлежит О.Ю. Тарасову («Икона и благочестие», с. 53—80).

[137] О том, насколько сложной могла быть история подобных легенд, см.: *Кулаковский.* Состав Сказания о чудесах иконы Богоматери Римляныни.

[138] *Тарасов.* Икона и благочестие. С. 72.

[139] Повреждение икон путем их «ослепления» достаточно часто встречалось в Восточной и Западной Европе (например, в английских церквях после Реформации), что позволяет предполагать в этом общий импульс, связанный с психологией иконоборчества. В российской истории хорошо известен пример «ослепления» икон патриархом Никоном по той причине, что они были написаны в западном «еретическом» стиле: См.: *Uspenskii.* The Semiotics. P. 22. № 18 (со ссылкой на свидетельство архидиакона Павла Алеппского).

[140] См.: *Cormack.* Miraculous Icons in Byzantium and their Powers.

[141] *Ефименко.* Материалы по этнографии. С. 167.

[142] Подробнее см.: *Успенский.* Филологические разыскания. С. 63, 184—185, 110 (библ.). См. также: *Frazer.* Golden Bough. Vol. 1. P. 277, 307—308 (об использовании образов, омытых водой, для вызывания дождя).

[143] Стоглав. Гл. 41, вопр. 6.

[144] *Чикачев.* Русские на Индигирке. С. 117.

[145] *Sytova.* The Lubok. № 94.

[146] Полный православный богословский энциклопедический словарь (см. *Боголюбская икона*). Об иконе и Чумном бунте см.: *Alexander*. Bubonic Plague in Early Modern Russia. P. 187—190.

[147] Исключительно полно тема св. Николая в русской истории, литературе и фольклоре рассмотрена в: *Успенский*. Филологические разыскания. Б.А. Успенский прежде всего стремился показать сохранение культа славянского бога Волоса (Велеса), особенно в связи с его отождествлением со св. Николаем (а также, в меньшей степени, со свв. Флором и Лавром, Петром, Георгием, Василием и Власием!). Подобная интерпретация вызывает вопросы в тех случаях, когда русские верования и практики имеют аналогии в культурах, не знакомых ни с Волосом, ни с русским культом св. Николая. Относительно св. Николая и медвежьих амулетов см. там же, с. 100.

[148] *Герберштейн*. Записки о Московии. М., 1988. С. 104—105. Англ. пер.: *Herberstein*. Rerum moscoviticarum commentarii. P. 94.

[149] В России иконы часто могли именовать «богами»; слово «бог» в значении «образ, икона» зафиксировано В.И. Далем. Такое явное идолопоклонничество обычно вызывало комментарии в иностранных сообщениях о России: *Успенский*. Филологические разыскания. С. 118—122. Еще в 1876 году английский путешественник мог называть иконы «русскими идолами»: *Burnaby*. A Ride to Khiva. Ch. 6.

[150] *Collins*. The Present State of Russia. P. 25. (Рус. текст цит. по изд.: *Коллинс*. Нынешнее состояние России. С. 196.)

[151] *Bruce*.Memoirs of Peter Henry Bruce: (репринт. изд.). P. 97.

[152] *Fennell*. Kurbsky's History of Ivan IV. P. 110—111, 114—115.

[153] См. репродукцию в кн.: *Тарасов*. Икона и благочестие. С. 71. Картина находилась в Музее истории религии и атеизма в Санкт-Петербурге.

[154] О наказании чудотворных икон в случае невыполнения обращенной к ним просьбы см.: *Успенский*. Филологические разыскания. С. 114—116, 182—186. О вере во вредное воздействие «неправильных» икон см.: *Uspenskii*. The Semiotics. P. 22. № 18.

[155] *Тарасов*. Икона и благочестие. С. 76.

[156] *Костомаров*. Очерк. С. 204.

[157] Там же. С. 205.

[158] Jerusalem Pilgrimage. P. 170—171. Хождение игумена Даниила. С. 117.

[159] *Soloukhin*. Searching for Icons in Russia. P. 87.

[160] *Костомаров*. Очерк. С. 205. О некоторых способах избавления от обветшавших икон см.: *Uspenskii*. Semiotics. P. 29. № 54; *Он же*. Филологические разыскания. С. 185.

[161] *Collins*. The Present State of Russia // *Cross A.G.* Russia under Western Eyes. P. 116. (Рус. текст цит. по: *Коллинс*. Нынешнее состояние России. С. 196.)

[162] *Beaver-Bricken Espinola*. Copper Icons in Daily Use in Old Russia // Russian Copper Icons and Crosses from Kunz Collection: Castings of Faith // R.E. Ahlborn., V. Beaver-Bricken Espinola. Wash., 1990. P. 9.

[163] *Crull*. The Ancient and Present State of Russia. I. P. 150. Дж. Кралл не посещал Россию и, возможно, заимствовал эти сведения у А. Олеария.

[164] Краткий очерк см. в: *Herrin*. The Formation of Christendom. P. 314—315 (The Eighth Century Cult of Icons); *Cormack*. Miraculous Icons in Byzantium and their Powers.

[165] Об этой иконе см.: *Антонова, Мнева.* Каталог древней русской живописи. Т. 1. С. 152—153. Повесть об этой битве см. в: Памятники старинной русской литературы. Т. 1. С. 241—242. Исследование иконографии и литературной истории сюжета см. в: *Дмитриев.* Житийные повести русского Севера. С. 95—148.

[166] См.: *Walter.* The Thracian Horseman. P. 660 — интересная работа о святых воинах, вмешивающихся в ход битвы, и возможном происхождении этого сюжета из языческой мифологии, например из мифа о Диоскурах, которые часто представлялись всадниками на белых конях и воевали на стороне римлян в битве с латинянами на Регилльском озере.

[167] *Ларин.* Русско-английский словарь-дневник Ричарда Джемса. С. 189.

[168] *Богословский.* Петр I. Т. 1. С. 283, 347.

[169] *Солженицын.* Август четырнадцатого. Гл. 80. С. 506.

[170] См.: Памятники русской культуры первой четверти XVIII века. С. 230—232. Об истории ордена см.: *Вилинбахов.* К истории изучения ордена Святого Андрея Первозванного.

[171] Факсимильное изд.: *Armstrong.* Yermak's Campaign in Siberia. P. 129, 131, 137, 139—140, 220, 250, 254, 256.

[172] Повесть о прихожении Стефана Батория на град Псков. С. 85—86.

[173] См.: *Obolensky.* The Cult of St. Demetrius.

[174] *Trevor-Battye.* A Northern Highway of the Tsar. P. 99—101.

[175] *Криничная.* Предания русского Севера. № 295, 298.

[176] Jerusalem Pilgrimage 1099—1185. P. 124. Хождение игумена Даниила. С. 31.

[177] Ibid. P. 125—126. Хождение. С. 33.

[178] Ibid. P. 163. Хождение. С. 103.

[179] *Obolensky.* The Cult of St. Demetrius. P. 13. Св. Димитрий пользовался такой славой, что даже частицы его коня почитались как реликвии — апотропеи, см.: *Paul of Aleppo.* Travels of Macarius. P. 8.

[180] См.: *Walter.* The Thracian Horseman. P. 664.

[181] *Попов.* Русская народно-бытовая медицина. С. 259, 265.

[182] У русских такая практика впервые описана игуменом Даниилом в XII веке (см.: Jerusalem Pilgrimage 1099—1185. P. 166—170. Хождение игумена Даниила. С. 109—117). Множество таких свечей хранилось в царских сокровищницах наряду с другими реликвиями со Святой земли, например ладаном. В древних дворцовых описях отмечается, что в основном это были свечи из ярого воска, окрашенные зеленой краской и перевитые сусальным золотом: *Забелин.* Домашний быт русских царей. С. 294.

[183] *Graham.* With the Russian Pilgrims. P. 198, 290. Российское Палестинское общество обычно субсидировало расходы паломников на проезд и размещение. К 1913 году паломничество ежегодно совершало около 20 тысяч человек.

[184] *Тихонравов.* Памятники. Т. 2. С. 356 — приводится текст молитвы 1476 года, в котором от страждущего требуется положить двенадцать поклонов, сорок раз возгласить «Господи, помилуй» и, что важно, опереть подбородок о камень, прослушать службу святому и сделать посильное подношение.

[185] *Забелин.* Домашний быт русских царей. С. 293, 297.

186 См.: *Russel*. The Evil Eye in Early Byzantine Society. P. 543.

187 См. ил.: *Hansmann, Kriss-Rettenbeck*. Amulett und Talisman. S. 182—183.

188 *Рябинин*. Языческие привески-амулеты древней Руси. С. 58.

189 ERE. Vol. 5. Col. 614a.

190 Единственная известная мне статья на эту тему: *Ганулич*. Коллекция русских упряжных бубенцов А.К. Ганулича. При этом бубенцы в ней не рассматриваются как амулеты.

191 Этнокультурные процессы в Карелии. С. 38.

192 ERE. Vol. 6. Col. 315a — отмечается, что в Западной Европе колокола нередко крестили.

193 См.: *Williams*. The Bells of Russia. P. 117—121, 124—125.

194 *Baring*. What I Saw in Russia. P. 358—364. О крещении колоколов на Западе см.: *Hazlitt*. Dictionary (s.v. *Bells, Baptism of*).

195 *Williams*. The Bells of Russia. P. 47—50.

196 Ibid. P. 58, 60.

197 См.: *Успенский*. Филологические разыскания. С. 114—116.

198 *Massa*. A Short History. P. 169. *Масса*. Краткое известие о Московии. С. 141.

199 *Даль*. Толковый словарь (см. *колокол*).

200 Примеры см. в: *Schulze*. Wetterglocken und Dreiköningsglocken; *Idem*. Wetterglocken in Rheinland. Об английских обычаях см. в: *Opie, Tatem*. Dictionary of Superstitions (s.v. *church bell*); *Thomas*. Religion and the Decline of Magic. P. 31.

201 *Даль*. Толковый словарь (см. *колокол*).

202 *Новичкова*. Русский демонологический словарь (см. *колокольный мертвец*).

203 Там же.

204 *Даль*. Пословицы. 1989. Т. 1. С. 352.

205 См.: *Шанский*. Этимологический словарь русского языка. II, 6. М., 1975.

206 См. из последних работ: *Велецкая*. О генезисе древнерусских «змеевиков». О змеях в русских народных сказках в общем контексте змеиных мифов см. также: *Пропп*. Исторические корни волшебной сказки. Особенно с. 216—222. В некоторых регионах и в летописях кометы и метеоры иногда называются «огненными змеями» — см.: *Афанасьев*. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. С. 150; *Высоцкий*. Народная медицина. С. 68. Несколько замечаний о взаимовлиянии звездных и змеиных мифологических имен см. в: *Юдин*. Об именах звезд-«помощниц».

207 См.: Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII века. С. 54.

208 Толковая палея 1477 года. Л. 15 об. Древнейшая русская версия палеи, возможно, восходит к XIII веку.

209 *Николаева, Чернецов*. Древнерусские амулеты-змеевики. С. 5. А.Б. Островский (Российский этнографический музей, СПб.) в интервью газете «Смена» об *оберегах* (18 мая 1995 года, с. 4) заявил, что он наблюдал современных русских крестьян, которые на одном и том же шнурке, вместе с нательным крестом, носили амулеты — янтарные бусины и медвежьи когти (см., например, рис. на стр. 350). См. также: *Островский*. Православные нагрудные кресты.

[210] *Даль.* Заметки о медных гривнах XII века. С. 76.

[211] О византийских керамических амулетах, отличных от паломнических сувениров, см.: *Russelll.* The Evil Eye in Early Byzantine Society. P. 542.

[212] О последних см.: *Vikan.* Art, Medicine and Magic in Early Byzantium. P. 77—80.

[213] См.: *Kazarow.* Heros (thrakischen Reiter) // Pauly-Wissowa-Kroll. Realencyclopädie. Suppl. III. S. 1132—1148.

[214] *Bonner.* Two Studies in Syncretistic Amulets. См. также: *Idem.* Studies in Magical Amulets. Ann Arbor, 1950.

[215] *Walter.* The Thracian Horseman: Ancestor of Warrior Saints.

[216] *Idem.* The Intaglio of Solomon. P. 33—42.

[217] *Spier.* Medieval Byzantine Magical Amulets. Дж. Спир прослеживает историю формулы *истера* со времен ее возникновения в античности до применения в средневековой магии — западноевропейской, славянской и еврейской. Ее использование в амулетах он датирует временем возрождения интереса к амулетам в Константинополе в X веке.

[218] *Radojković.* Filakteriji, enamluci, pripojasnice. Pl. XI, XXVI, XXVII.

[219] Древнерусские амулеты-змеевики. С. 5.

[220] *Radojković.* Filakteriji, enamluci, pripojasnice. Pl. XXXV.

[221] Г. Шлюмберже (*Schlumberger.* Amulettes byzantins) анализирует амулеты с изображением святого на коне и надписью: «Беги, мерзкое создание, тебя преследует Соломон. Сисиннарий»; на другой стороне — Дурной Глаз с тремя кинжалами и атакующими животными, надпись: «Печать Соломонова». О Соломоне как всаднике см.: *Bonner.* Studies. P. 210 ff.; *Goodenough.* Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. II. P. 227—235 (отмечены случаи адаптации к иконографии свв. Сисиния и Георгия); *Delatte, Derchain.* Les Intailles magique gréco-égyptiennes (отмечается обычная надпись на реверсе: «Печать Господня»); *Schwartz, Schwartz.* Engraved Gems (P. 184—187: Solomon the Cavalier). См. также: *Bagatti.* Guideo-cristiani e l'anello di Salamone. Близкие варианты обычны в Палестине и Сирии — см.: *Mouterde.* Objets magiques.

[222] См.: *Gaster.* Two Thousand Years of a Charm against the Child-Stealing Witch; *Barb.* Antaura. The Mermaid and the Devil's Grandmother. К. Боннер (*Bonner.* Studies. P. 210) предположил: фигура Лилит могла указывать на то, что эти амулеты предназначались для детей. М. Гастер (P. 139) отметил, что молитва св. Сисинию являлась амулетом, который клали у колыбели для защиты ребенка. В недавно вышедшем каталоге амулетов Л.А. Вольф, не вдаваясь в дискуссию, утверждает, что женское изображение — это Лилит, хотя фигура не идентифицируется надписью (*Wolfe.* Objects with Semitic Inscriptions. P. 59).

[223] *Спасский.* Три змеевика с Украины.

[224] Иллюстрации см. в: *Попов, Рындина.* Живопись и прикладное искусство Твери. С. 574.

[225] Упоминается Б.А. Успенским как оберег от летаргического сна (*Успенский.* Филологические разыскания. С. 27).

[226] *Орлов.* Амулеты-«змеевики» Исторического музея.

[227] *Николаева, Чернецов.* Древнерусские амулеты-змеевики. См. также: *Blankoff.* A propos du «dvoeverie».

[228] Об истории этого мотива см.: *Teteriatnikov.* Representations of St. Nikita Flogging the Devil.

[229] Воин-великомученик Феодор Тирон, замученный в Амасии (III—IV вв.), часто смешивался с Феодором Стратилатом. Апокрифическое житие Феодора (изначально греческое) было известно на Руси: и как житие, и в составе народных религиозных песен — *духовных стихов*, в которых он воспринял некоторые черты образа Феодора Стратилата. Сам текст жития наделялся магическими свойствами и использовался как амулет. Это фантастическая история с очевидными змееборческими и демоноборческими мотивами: святой воюет с гигантскими змеями, пересекает море на спине кита (отголосок жития св. Брендана?). В тексте содержится обещание изгнания демонов, исцеления слепых и глухих, ниспослания обильных благ земных всем, хранящим его святую память. Св. Феодора Тирона призывали, чтобы найти бежавших рабов; он упоминается в тексте гадания игральными костьми (см. с. 463). В связи со змеевиками следует отметить, что в одном из духовных стихов двенадцатилетний Феодор разбил целое еврейское войско, а также, чтобы освободить свою мать, убил двенадцатиглавого змея и двенадцать змеенышей, сосавших ее груди. См.: Голубиная книга. С. 85—91. *Веселовский.* Разыскания в области русских духовных стихов. [Гл.] 1. Греческий апокриф о св. Феодоре; Словарь книжников. Вып. 1 (см.: *Мучение Феодора Тирона*).

[230] Семь спящих отроков эфесских призываются также в западноевропейских амулетах от лихорадки. См.: *Flint.* The Rise of Magic. P. 315—316.

[231] Известен также греческий амулет из гелиотропа с резным изображением Богоматери на одной стороне и «головой Горгоны» на другой. См. ил.: *Николаева, Чернецов.* Древнерусские амулеты-змеевики. С. 112; см. также: *Laurent.* Amulettes byzantines et formulaires magiques. Pl. 5.

[232] *Николаева, Чернецов.* Древнерусские амулеты-змеевики. С. 99—100.

[233] Там же. С. 6.

[234] Там же.

[235] О надписи «Единый Бог», ΕΙΣ ΘΕΟΣ, см.: *Peterson.* ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Надписи «Unus Deus» обнаруживаются также на западноевропейских амулетах: *Hansmann, Kriss-Rettenbeck.* Amulett und Talisman. S. 152 (два немецких амулета XVII века — крест Антония с такой надписью).

[236] Полуденный демон часто считался крадущим детей. Согласно В.И. Далю (*Даль.*Толковый словарь, см. *пола*), в Сибири *полудницей* — злым духом в образе оборванной старухи пугали детей, чтобы те не разоряли огороды во время полуденного отдыха взрослых. Е. Замятин в повести «Уездное» (1912) упоминает народное поверье: «в полдень — ни спать, ни купаться на реке нельзя: бес-то полуденный... как раз и прихватит» (*Замятин.* С. 47). Об аналогичных греческих верованиях см.: *Stewart.* Demons. P. 172; об изгнании полуденного демона с Афона см.: *Delatte.* Un Office byzantin d'exorcisme byzantin. P. 80—84, 109—110.

[237] См., например: *Russell.* The Evil Eye in Early Byzantine Society. P. 240—241.

[238] А. Барб (*Barb.* Antaura, The Mermaid and the Devil's Grandmother) рассмотрел связи между сиренами, горгонами, Гиллу, Истерой, Лилит, Соломоном и Сисинием. См. также: *Gaster.* Two Thousand Years. P.158—159 — автор указывает на легенду о Соломоне и злом духе Обизуфе, побежденном ангелом Рафаилом: он представлялся со спутанными волосами, как грива у дракона, и

невидимым туловищем, т.е. похожим на «голову Горгоны». См. также: *Winkler*. Salomo und die Karina; и более позднюю работу: *Vikan*. Art, Medicine, and Magic in Early Byzantium. P. 77—80. В греческой народной традиции горгоны — демонические водяные девы, сестры Александра Македонского (см.: *Stewart*. Demons. P. 252).

[239] *Рыбаков*. Язычество. С. 654.

[240] Русская православная церковь чтит четырех святых по имени Сисиний. Альфонс Барб считает это имя христианской адаптацией предположительно еврейского *vox magica* с неясным значением, которое обнаруживается в еврейских магических надписях, см.: *Barb*. Three Elusive Amulets. P. 13—15. Одним из источников русского апокрифа, видимо, является греческий текст (или тексты), см.: *Halkin*. Bibliotheca hagiographica graeca. Vol. 3. P. 69—79 (№ 2401—2404: «Sisinnius et Sisinnodorus fratres, cum Meletine sorore»); *Idem*. Novum auctarium. P. 259. См. также: *Greenfield*. St. Sisinnios.

[241] См.: *Мансветов*. Византийский материал для сказания о двенадцати трясавицах; *Веселовский*. Молитва св. Сисиния и Верзилово коло; *Mansikka*. Über russische Zauberformeln, ad indicem; *Попов*. Русская народно-бытовая медицина. С. 236—239; *Виноградов*. Заговоры, обереги, спасительные молитвы. Вып. 2. С. 5—6; *Романов*. Белорусский сборник. С. 101 (святые именуются Сысой и Саксений); *Познанский*. Сисиниева легенда-оберег. Из недавних работ см.: *Черепанова*. Типология и генезис названий лихорадок-трясавиц. С. 54—57; *Она же*. Мифологическая лексика русского Севера. С. 92—94 :«Девы-трясавицы» (рассматриваются персонификации лихорадок, обычно их 7, 10, 19, 40 или 77; приводятся употребительные имена; отмечается распространенная, хотя и необязательная, ассоциация с дочерьми царя Ирода и повторяемость заговоров начиная с XVIII века). А.В. Юдин (*Юдин*. Ономастикон, особенно с. 233—261) подробно анализирует источники и частотность имен. См. также: *Власова*. Новая абевега (см. *лихорадка*). В белорусском заговоре против ангины также перечисляются двенадцать имен сестер-болезней, см.: *Романов*. Белорусский сборник. С. 89. Рифмованный заговор от дурного глаза со Смоленщины призван защитить от двенадцати царей, двенадцати королей и двенадцати болезней, см.: *Шейн*. Материалы. С. 531. Ср.: в далматинской легенде больного лихорадкой семилетнего ребенка однажды ночью похитили двенадцать ведьм и колдун, явившиеся в желтой повозке (*Pócs*. Fairies and Witches. P. 48). Ср.: западноевропейский заговор для изгнания Ирадианы, глухонемой матери злых фей (персонифицированных болезней) (*Kieckhefer*. Magic in the Middle Ages. P. 73).

[242] Д.К. Зеленин (*Зеленин*. Избранные труды. Гл. 5, § 51) отмечает случаи сходства «дочерей царя Ирода» с водяными духами — русалками, при том что иногда русалки наделялись чертами полуденного демона полудницы, близкого в некоторых аспектах Гиллу. Зеленин также указывает (с. 302—303) на *виряв* — тридцать сестер-лихорадок у мордвы (т.е. неславянского народа).

[243] См.: *Даль*. Толковый словарь: *ворог* — враг, нечистая сила, сатана, леший, колдун. См. также: *Власова*. Новая абевега (см. *ворогуша*). О славянских (преимущественно южнославянских) поверьях о бабочках, мухах и мошках как кровососущих воплощениях ведьм или духов предков см.: *Терновская*. Бабочка в народной демонологии славян. Отметим, что рус. *бабочка* — уменьшительное от *баба*, возможного обозначения ведьмы.

[244] *Кондратьева*. Метаморфозы собственного имени (см. *Ирод*). Отмечает-

ся, что *Иродия, Иродиада* могут иметь значения «нечистый дух», «женщина легкого поведения». Рассмотрение этой формулы в связи с возможностью перехитрить, обмануть демона болезни см. в: *Страхов.* На святого Николу. С. 65—66. Он отмечает, что в Саратовской области при лихорадке формулу «приходи ко мне вчера» писали мелом под дверьми, окнами, воротами; такое же заклятье произносили женщины во время обряда опахивания (см. с. 256).

[245] Более подробный перечень встречающихся имен см. в: *Черепанова.* Мифологическая лексика русского Севера; *Юдин.* Ономастикон.

[246] О связи «злого ветра» с этим комплексом заговоров в более ранних традициях см.: *Barb.* Antaura, The Mermaid and the Devil's Grandmother.

[247] *Никифоровский.* Простонародные приметы и поверья. С. 274, № 2135—2136; С. 266, № 2154.

[248] *Соколов.* Новый материал для объяснения амулетов. С. 168.

[249] Обереги и заклинания. С. 48, 52.

[250] *Адоньева, Овчинникова.* Традиционная русская магия. № 457.

[251] Два основных варианта греческого мифа о Гиллу, в одном из которых действует св. Сисиний, а в другом — архангел Михаил, недавно очень глубоко проанализировал Р. Гринфилд (*Greenfield.* St. Sisinnios). Он приводит текст (с обширной библиографией) версии жития Сисиния XV века. Об относительно современной греческой молитве от *Γυλοῦ* (*Γελλῶ*), напоминающей русский заговор от трясавицы, см.: *Stewart.* Demons. P. 100—101. Армянская молитва к св. - Сисинию, применявшаяся как амулет против демонов, приведена в: *Feydit.* Amulettes de l'Arménie chrétienne. P. 313. В латинском заклинании XII века три ангела на горе Синай встречают семерых демонов ревматизма, которые собираются мучить свою жертву, и запрещают им это делать, см.: *Bozoky.* Mythic Mediation in Healing Incantations. P. 85—86. «Сисиниева легенда» фигурирует также в эфиопских магических свитках (святой именуется Сусений), вероятно, в своей изначальной роли: для защиты младенцев; три экземпляра XIX — начала XX века были проданы на аукционе Christie's в Лондоне 22 июня 1983 года (по каталогу № 157, 160, 161).

[252] *Веселовский.* Разыскания в области русского духовного стиха. 1883. Т. 32. № 4. С. 47, 94. См. также замечание Васильевского о Гилло в конце статьи М.И. Соколова «Апокрифический материал для объяснения амулетов».

[253] См.: *Мансветов.* Византийский материал для сказания о двенадцати трясавицах. С. 13. Следует отметить, что элемент «с половиной» встречается также в греческой, сербской и русской версиях заговора против змеиного укуса: в них апостол Павел (см. гл. 7) проклинает шестьдесят с половиной племен пресмыкающихся: *Каган-Тарковская.* Древнерусские врачевательные мотивы. С. 289.

[254] Например, девятая лихорадка может именоваться *хампоя, хампея, хамея*, что соответствует девятому греческому имени Хамодракайна.

[255] *Юдин.* Об именах звезд-«помощниц».

[256] *Черепанова.* Мифологическая лексика русского Севера. С. 93.

[257] См.: *Пыпин.* Исследования для объяснения о ложных книгах. С. 26—27.

[258] См.: *Turdeanu.* Apocryphes slaves et roumains. P. 4—7.

[259] *Николаева.* Древнерусская мелкая пластика. С. 25—26. Табл. 39—41.

[260] Мотив двенадцати дев, выходящих из моря, фигурирует также в песне,

которая сопровождала ритуал опахивания — проведения защитной борозды вокруг деревни (см. с. XX). См.: *Познанский.* Заговоры (репринт). С. 315.

[261] Его упоминает А. Барб (*Barb.* Antaura, The Mermaid and the Devil's Grandmother. P. 3—4), который, однако, не видел самого лубка и явно не знаком с житием св. Сисиния. Барб отмечает, что в византийской магии для изгнания демонов чаще всего призывали Сисиния. См. также: *Ровинский.* Русские народные картинки. 1881. Т. 4. С. 658. О.А. Черепанова демонстрирует связь в русских народных сказках и диалектизмах мотива распущенных волос с ведьмами, демоницами (*Черепанова.* Мифологическая лексика русского Севера. С. 123—124). Спутанные волосы как демонический атрибут встречаются повсеместно, в том числе в византийской иконографии, см.: *Greenfield.* Fallen into Outer Darkness. P. 66, 74. Магические коннотации мотива наготы также достаточно универсальны.

[262] Музей антропологии и этнографии, Санкт-Петербург.

[263] См.: *Тарасов.* Икона и благочестие. Табл. 38—39. Икона из Музея истории религии и атеизма в Санкт-Петербурге.

[264] Хранятся в Музее антропологии и этнографии в Санкт-Петербурге (кол. 5866, № 144; куплены в Воронеже в 1936 году).

[265] См. две версии в: *Тихонравов.* Памятники. Т. 2. С. 351—353; № 73 в списке запретных книг Тихонравова (С. VII). См. также: *Виноградов.* Заговоры. Упоминания мотива дочерей царя Ирода в фольклоре см., кроме того, в: *Ефименко.* Материалы по этнографии. С. 192; *Минх.* Народные обычаи. С. 51.

[266] См.: *Duling.* The Testament of Solomon.

[267] Эти и подобные обозначения лихорадок могут не быть персонифицированы. См.: *Черепанова.* Типология и генезис названий лихорадок-трясовиц в русских народных заговорах и заклинаниях. С. 63, 93—94. В Белоруссии Траска-Чухна — имя лихорадки и одновременно табуированное слово, которое нельзя произносить вслух. См.: *Horoško.* A Guide to Belorussian Mythology. P. 69.

[268] *Коркуша* — имя одной из женщин на рисованной лубочной картинке.

[269] На народном лубке полуодетая женщина в нижнем левом углу зовется Невра.

[270] *Майков.* Великорусские заклинания. № 103. — *Примеч. пер.*

[271] ERE. Vol. 8. Col. 306a. (Русский текст приводится по изд.: *Забылин.* Русский народ. С. 355.)

[272] *Драгоманов.* Малорусские народные предания. С. 26.

[273] *Шейн.* Материалы. С. 544.

[274] *Перунов.* Любовные, целительные и охранительные заговоры. № 69, 70.

[275] В византийских демонологических текстах и в «Testamentum Salomonis» каждому демону соответствует защищающий от него ангел. См.: *Greenfield.* Traditions of Belief. P. 222—225, 271—277.

[276] См.: *Năsturel.* Autour du phylactère slavo-romain de Budăneşti. Сербская молитва к св. Сисинию, как и «Колядник», «Громник» и «Сказание о Двенадцати пятницах», фигурирует в сербском рукописном «Сборнике попа Драгола» (XIII в.); см.: *Стојановић.* Каталог. Т. 4. С. 361 (Народная библиотека. Белград. № 499 (555)). Болгарские версии см. в: Старобългарска литература. С. 313—314, 405—406.

[277] *Dujčev*. Apocrypha byzantino-slavica.

[278] См. подробнее в: *Mansikka*. Über russische Zauberformeln. S. 48—49, 57—60, 83—85, 102.

[279] Подробнее о фольклорных легендах, связанных с картофелем, см. в: *Никифоров*. Русские повести о картофеле; вышеупомянутые подробности приведены на с. 24, 82. Как украинское это поверье описано у А.А. Блока (*Блок*. Поэзия заговоров. С. 104). Мотив растений, вырастающих из мертвого тела, очень распространен, см. ниже *архангел, горох, симтарина*.

[280] Последние два значения приводит Г. Дьяченко: *Дьяченко*. Полный церковно-славянский словарь (см.: *дна*).

[281] В высшей степени научное, хотя несколько хаотическое обсуждение сюжета. см. в: *Соколов*. Апокрифический материал для объяснения амулетов; *Он же*. Новый материал для объяснения амулетов. Обсуждение в контексте более позднего исследования см. в: *Николаева, Чернецов*. Древнерусские амулеты-змеевики. С. 17, 38. Исчерпывающее исследование Истеры и ее связи с амулетами: *Spier*. Medieval Byzantine Magical Amulets. О еврейских заклинаниях матки и греческих заговорах от Антауры (мигрени) см. в: *Kotansky*. Greek Magical amulets. № 13, 51.

[282] *Addabbo A.M.* Le formule magico-mediche. P. 150 — со ссылкой на Sangallensis 752.

[283] *Geitler*. Euchologium. P. 67.

[284] *Порфирьев*. Апокрифические мотивы. С. 10.

[285] *Даль*. Толковый словарь (см.: *золото*). В данном случае В.И. Даль упоминает сорок дочерей царя Ирода.

[286] Тексты см. в: *Романов*. Белорусский сборник. С. 51; *Перунов*. Любовные, целительные и охранительные заговоры. № 107, 109 (популярная брошюра, изданная в Новосибирске, не содержит указаний на источники).

[287] Так утверждает Б.А. Успенский (*Успенский*. Филологические разыскания. С. 150), основываясь на связи золота и богатства (плодородия).

[288] Словарь русского языка XI—XVII вв.

[289] *Систерова, Ляхова*. Фольклор Дальнеречья. С. 101.

[290] Полесские заговоры (в записях 1970 — 1990-х гг.). № 596. С. 323; *Strakhov, Heretz*. Disappearing Atlantis. P. 169—170.

[291] См.: *Майков*. Великорусские заклинания. № 31, 67, 68.

[292] См.: *Пигин*. Из истории русской демонологии. С. 88—89.

[293] *Drexler*. Alter Beschworungsformeln. S. 603—605.

[294] *Schiffmann, Schwartz*. Hebrew and Aramaic Incantation Texts. P. 74.

[295] *Бенешевич*. Древнеславянская кормчая. С. 159—161.

[296] См.: *Каменцева, Устюгов*. Русская сфрагистика и геральдика. С. 62, 72—79.

[297] Там же. С. 81—82.

[298] Там же. С. 78.

[299] Ричард Ченслер в 1589 году описывал печать как имеющую на одной стороне изображение всадника в доспехах, который борется с драконом, однако он не называл его св. Георгием: *Hakluit*. Principal Navigations. P. 293.

[300] *Каменцева, Устюгов*. Русская сфрагистика и геральдика. С. 108 след.

[301] В «Повести о женитьбе Ивана Грозного на Марии Темрюковне» говорится, что Иван Грозный использовал в качестве печати любимое кольцо с собственным изображением. См.: Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. 2. С. 7. В комментарии к тексту (с. 586) утверждается, что в XVI—XVII веках изображение всадника («ездеца») на государственной печати воспринималось как изображение царя. Это подтверждает свидетельство Григория Котошихина, высокопоставленного чиновника при Алексее Михайловиче, что личная печать царя — это «царь на коне, победил змия»; а большая государственная печать имела то же изображение на груди двуглавого орла: *Котошихин*. О России. С. 55, 168. Недавнее исследование о значении св. Георгия в русской культуре также включает предположение, что в XV—XVII веках московских великих князей изображали в виде всадника (см.: *Сендерович*. Георгий Победоносец. P. 81).

[302] *Бочаров*. Русские сюжетно-орнаментальные изделия. Автор рассматривает в первую очередь стилистические и технические характеристики этих предметов и лишь однажды отмечает вероятность их использования как любовных амулетов (с. 244).

[303] *Спасский*. Три змеевика. С. 361.

[304] *Ralston*. Songs of the Russian People. P. 387.

[305] *Fennell*. Kurbski's History of Ivan IV. P. 204—205; *Даль*. Толковый словарь (см.: *относить*).

[306] *Малов*. Письма к воинам. С. 107.

[307] *Абрамов*. Черниговские малороссы. С. 548.

[308] См.: *Высоцкий*. Очерки нашей народной медицины. С. 96. На с. 94—95 приводится ряд других надписей на ладанках. Русские заговоры с мотивом убывающего счета см. также в: *Познанский*. Заговоры. С. 95.

[309] *Quintus Serenus*. Liber medicinalis. Cap. 52. (III в. н.э.).

[310] *Defoe*. A Journal of the Plague Year / Ed. L. Landa. London, 1969. P. 33. О заклинании с эффектом убывания ABRACADABRA см.: *Marquès-Rivière*. Amulettes, talismans et pantacles. P. 48 (о его еврейском происхождении), 115—116 (о его мнимом использовании гностиками). Еврейский образец см. также в: *Schire*. Hebrew Amulets. P. 59; *Trachtenberg*. Jewish Magic and Superstition. P. 116—117 (упоминается талмудический заговор с убыванием против демона Шабрири и др. — TON... TETRAGRAMMATON в «Clavicula Salomonis»). Европейские образцы см. в: *Hansmann, Kriss-Rettenbeck*. Amulett und Talisman. S. 138. О сходных англосаксонских заговорах с мотивом убывающего счета и об амулетах с усекаемым словом см. в: *Cockayne*. Leechdoms, Wortcunning, and Starcraft. Vol. 3. P. 63; *Storms*. Anglo-Saxon Magic. P. 151—155. Скандинавские заговоры с мотивом убывания, начинающиеся на KULUMARIS и т.п., опубликованы в: *Klintberg*. Svenska trollformler. P. 114. Образец XII века для защиты скота известен в Уэльсе: *Merryfield*. The Archaeology of Ritual and Magic. P. 152. Об аналогичной греческой убывающей формуле с «крылом» см.: *Delatte*. Etudes sur la magic grecque. P. 57; *Marqués-Riviére*. Amulettes, talismans et pantacles. P. 116.

[311] См. последнюю работу: *Никитина*. Рисунки-граффити из Софии Новгородской.

9. MATERIA MAGICA

1. Введение

В этой главе представлен краткий обзор магических и медико-магических свойств, которые, как полагали, присущи животным и минеральным объектам, отличным от талисманов, описанных в предыдущей главе. Поскольку магические субстанции упоминаются во многих местах настоящей книги, здесь мы приводим минимальное количество отсылок; за более подробными сведениями читатель может обратиться к Указателю. Свойства драгоценных камней рассмотрены в главе 13, посвященной алхимии.

2. Травы, колдовство и яды

В этой книге не раз говорилось о тесной терминологической и концептуальной связи между магией, травами и ядами (правовые аспекты рассматриваются в главе 16). Однако в данном случае необходимо подытожить сказанное выше. Слово *зелье* в древнерусском языке означает «трава; лекарство; магическое лекарственное средство; яд»; слово *потвор* имеет значения «ворожба и колдовство; волхвование, отравление, яд, зелье, трава». Это слово используется для перевода греческих слов *μαγεία*, *γοητεί*, *φαρμακεία* и *φαρμακον*. В этой семантической группе ключевым представляется греческое *φαρμακον*, поскольку это слово постоянно используется в значениях «яд», «лекарство», «магия» и, вероятно, является первоисточником взаимосвязи терминов и понятий римского права и различных христианских традиций.

«Изборник» Святослава 1076 года содержит осуждение ворожбы, колдовства и отравительства, заимствованное из «Апостольских постановлений» («Constitutiones apostolorum», IV в.), очевидно, рассматривавшееся как применимое и на Руси. В Житии Стефана Пермского (XV век) коми-зырянский жрец Пам-сотник назван

«волхв...отравником больший»[1], а «Домострой» (памятник XVI века) порицает и чародейство, и зелейничество[2].

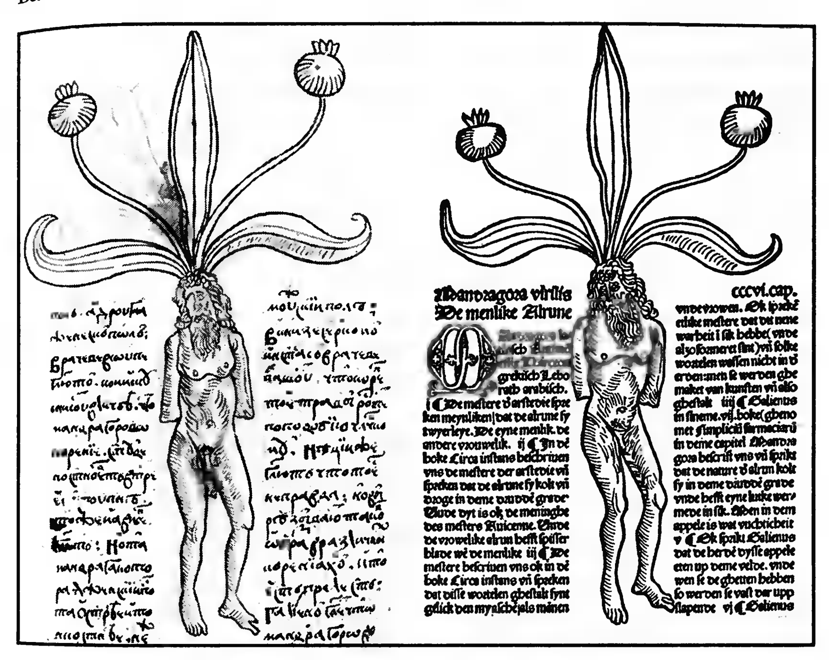
Как показывает пример с греческим словом *фαρμακον*, связь этих понятий очень древняя, и сохранилась она не только на Руси: в памятнике римского права «Lex Cornelia de sicoriis» упоминаются «artibus odiosis tam venenis vel susurris magices homines occiderunt»[3]. Во II веке Апулей говорил об общности понятий «carmina» и «venena»[4]. Высказывалось предположение, что здесь имеет место языковая связь: если слово *venenum* (*яд*) того же корня, что и имя богини Венеры, то его первоначальным значением могло быть «любовное зелье»[5]. «Послание Варнавы» (II век) связывает магию и яды (гл. 20); Блаженный Августин описывает, как два жреца фараона, над которыми одержал верх Моисей, действовали с помощью «veneficia» и магических заклинаний, и при этом им помогали злые духи («De civitate Dei» — «О граде Божием», кн. 10, гл. 8); Исидор Севильский и Беда Достопочтенный устанавливают такую же связь между колдовством и приготовлением зелий; а в одном из латинских епитимийников есть следующая глосса: «Veneficio, id est maleficio quisque aut venenum aut herbas tribuit» («отравление, то есть порча, которую приписывают яду или травам»)[6].

Вероятно, связь представлений о ядах и магии на Руси восходит к античным средиземноморским традициям; это может быть подтверждено тем фактом, что подобные свидетельства встречаются главным образом в церковных канонах или в текстах, написанных в среде духовенства[7], а отнюдь не в сводах гражданских законов XV—XVIII веков. Исключение составляет «Морской устав» (1720) Петра I, в котором чернокнижники и отравители, наряду с богохульниками, признаются преступниками, подлежащими смертной казни через сожжение; текст этого закона воспроизводит западноевропейские образцы (см. гл. 16).

3. Травы и корни

Особенности использования тех или иных трав подробно описаны в других главах этой книги; в частности, в главе 2.6 говорится об особом значении дня Ивана Купалы (Иванова дня) для сбора чародейских трав (обычно их двенадцать; для Западной Европы более характерно число 7 или 9); в главе 7.5.8 рассказано о применении растений при поиске кладов. Использованию растений в

гаданиях посвящены главы 4 и 5.2.3. Значение находки зелий и кореньев в качестве улики в судебно-следственных делах рассматривается в главе 16.

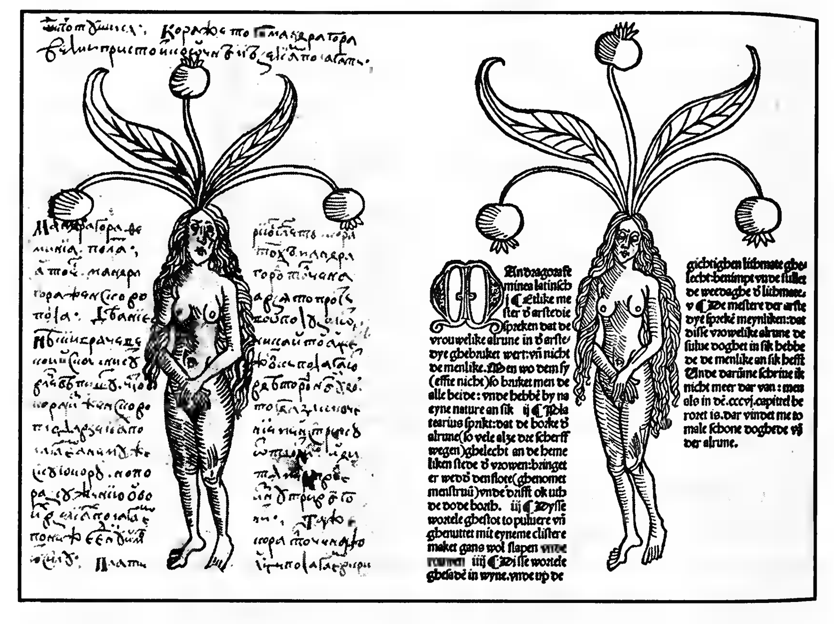


Мандрагора (мужская). Миниатюра из русской рукописи «Благопрохладного вертограда» 1534 г. (Центральная науч. библиотека Харьковского Национального университета им. В.Н. Каразина, № 159, л. 298). Фотография предоставлена Б.Н. Морозовым

Немецкий оригинал миниатюры (Hortus sanitatis, Lübek, 1492)

В России, как и повсюду, многие растения наделялись символическим, религиозным или магическим значением. В многочисленных апокрифических легендах о крестном древе обычно упоминаются кедр, кипарис и олива (в славянских версиях третье древо обычно певга — хвойное: сосна, пихта)[8]. Старообрядцы считали чужеземные растения дьявольскими. Например, картофель они называли «чертовым», «антихристовым», «антиевым» или «содомским» яблоком; якобы он вырос (об этом см. также в гл. 8) из ануса или гениталий некоего восточного чародея или из тела дочери царя Ирода, вступившей в половую связь с собакой (женщина и

собака были убиты, после чего из трупа собаки вырос картофель, а из трупа женщины — табак)[9]. Не менее сатанинскими считались дважды проклятый чай и трижды проклятый кофе, которые, по исторически неоправданным утверждениям старообрядцев, были осуждены на семи Вселенских соборах[10].



Мандрагора (женская). Миниатюра из русской рукописи «Благопрохладного вертограда» 1534 г. (л. 300). Фотография предоставлена Б.Н. Морозовым

Немецкий оригинал миниатюры (Hortus sanitatis, Lübek, 1492)

Чародейские травы и коренья (которые могли зашивать в воротник или прикреплять к нательному кресту), безусловно, являлись неотъемлемой принадлежностью колдуна или знахаря; обладание ими часто служило свидетельством против обвиняемых в колдовстве в XVII—XVIII веках. В письменных текстах употребляются слова *корень* или *трава*; они неконкретны и могут обозначать растение любого вида[11]. Естественно, что слово *корень*, так же как и *зелье* («трава; лекарственное или магическое средство; яд; порох»), может означать просто «магическое или лекарственное средство»: В.И. Даль упоминает приворотное зелье, приворотные и отворотные корешки в качестве волшебных трав, предлагаемых

деревенскими целителями для того, чтобы возбудить или, наоборот, подавить любовное чувство; он приводит также пословицы типа «от старости зелье — могила»[12].

Очень часто бывает трудно соотнести названия волшебных или чародейских лекарственных трав, которые встречаются в народных верованиях или сказках, с определенными реальными растениями, хотя В.И. Даль и А.Н. Афанасьев предпринимали такие попытки. Названия растений и их свойства в фольклорных и рукописных текстах нередко могут переходить с одного на другое, путаться, подвергаться местному варьированию. Как во времена классической древности, так и в различных европейских традициях растения следовало собирать в определенное время (обычно на рассвете Иванова дня) или особым способом, например без использования железных предметов или только с помощью золотых или серебряных орудий[13]. Иногда в травниках упоминаются специальные молитвы или заговоры, например: «Господи благослови. И ты, Мать-сыра-земля, благослови эту траву рвать... Аминь»[14] (слова следует произнести трижды). В другом заговоре, опубликованном А.Н. Пыпиным в 1862 году с указанием на бытование текста в то время, говорится: «Святый Адам насиня (семена) дава, а Господь сияв, а Мати Божа поливала, та всим православным на помиг давала». Заговор произносили, стоя спиной к растению, предварительно осенив себя крестом и трижды сплюнув на землю, иначе сорванная трава не будет иметь целебной силы[15].

* * *

Далее приводится выборочный список названий растений и их магических свойств, составленный на основе ряда источников. Русская народная медицина была по преимуществу «травной», и, как и повсюду, целитель и пациент часто не делали различий между реальными лекарственными свойствами растений и магическими свойствами, которые им приписывались. Деревенский знахарь XIX века гордился тем, что ему были известны девяносто девять или семьдесят семь трав и кореньев, из которых он обязательно должен был держать дома двенадцать. Сами эти числа имеют магическое значение[16]. Перечень растений может быть значительно расширен за счет многочисленных сохранившихся травников (рукописных книг, посвященных народной медицине;

некоторые из них опубликованы), но значительную часть материала нельзя истолковать как имеющую бесспорно магический характер. Растения, обладающие только лекарственными свойствами и служащие для исцеления определенных физических недугов, здесь не описываются.

Адамова голова. В.И. Даль идентифицирует это растение (не отмечая его магические свойства) как *мандрагору* или *черный осот, Centaurea scabiosa*[17]. Считалось, что чародеи собирают его на праздник Ивана Купала и тайно хранят до Великого четверга. Охотники, получившие траву у чародея в Великий четверг, окуривали ею снаряжение, которое использовали для ловли уток[18]. Эту траву, являвшуюся своеобразным «царем трав», следовало собирать с крестом и молитвой; человек, испорченный заклинанием, или бесплодная женщина могли получить исцеление, выпив настой из нее. Окропив траву святой водой и подержав ее на церковном престоле сорок дней, владелец получал возможность распознавать злых духов и колдунов. В течение трех дней она исцеляла раны[19]. На Украине верили, что Адамова голова способна привлекать дары и облегчать роды[20]. (См. также *Ацароша голова. — Ред.*)

Адриан и Мария — см. Иван-да-Марья.

Артамон. Артамонов день, 12 сентября, считался «змеиным праздником». Растение, названное в честь святого, защищало от злых духов[21].

Архангел, Архарик, Архалим, (Царь-)Архилин, Архитон, Царь-сил, Царь-симтарим (различные местные названия). В.И. Даль говорит об *архилине* как о сказочной траве. В травниках XVII—XVIII веков говорится, что она растет из ребер трупа (или корня, имеющего форму человеческого тела, — ср. с мандрагорой), а собирать ее нужно на Иванов день при помощи золотой или серебряной монеты. Кто носит эту траву при себе, тому не страшны ни дьявол, ни колдун, ни злодей; он будет удачлив в суде, и все будут его любить. Если пить ее в молоке, исцелишься от бесплодия и будешь сохранен от порчи[22]. См. также *симтарина* (ниже).

Ацароша голова (т.е. *Адамова голова*; часть названия травы передана тарабарской грамотой. — *Ред.*). Эту траву следовало собирать с

крестом, триста раз повторив при этом слова молитвы Иисусовой («Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешнаго»). Настой травы защищал от вредоносной магии (порчи) и помогал женщинам в родах. Тот, кто хотел научиться распознавать дьявола или «еретика» (т.е. колдуна), должен был намочить траву в воде и оставить ее на сорок дней на церковном престоле, после чего получал способность видеть воздушных и водяных демонов[23].

Бузина. По поверьям, дорожная трость из бузины охраняла путника от хищных зверей и лихих людей. В связи с этим предлагалось совершить экстравагантный ритуал: накануне дня Всех Святых срезать бузинную палку нужного размера, с нижнего конца выдолбить мягкую сердцевину и вложить внутрь волчьи глаза, языки трех зеленых ящериц, сердце собаки и три ласточкиных сердца, предварительно истолченные в порошок и смешанные с порошком железняка. Затем приделать к палке железный наконечник и использовать ее в качестве дорожного посоха[24].

Вишь. В деле о колдовстве 1628 года это название фигурирует как синоним названия *стрекиль* (см.).

Галган. Настоянное в вине, это растение якобы защищало от порчи и сглаза[25]. Возможно, это то же самое, что и трава *галбел*, о которой травник XVIII века сообщает: если держать ее (или крапиву) в руке, защищен будешь «от нахожения своих врагов и одоления от них, ни паки того человека ворожба ни колдование не имет»[26]. Если женщина будет держать эту траву под языком, это предохранит ее от зачатия[27].

Голубец. Человеку, который выпил настой этой травы, не опасны медведи[28]. Голубец трудно идентифицировать, поскольку многие растения с голубыми цветками, и по крайней мере один вид грибов, носят такое название в разных говорах.

Горох. Полагали, что если убить весной змею, разрезать ей живот, положить внутрь три горошины и затем зарыть змею в землю, то вырастет цветок; его нужно сорвать в полдень или в полночь, закатать в воск и положить в рот; тогда можно будет узнавать, что у кого на уме[29].

Девясил. Этимология названия, очевидно, связана со словами *девять* и *сила* (ср. нем. *Neunkraft*). Это название приводит М. Забылин. В.И. Даль идентифицирует девясил как лекарственное растение *Inula Helenium* (*Elecampane*), известное со времен античности, и приводит различные способы его употребления; по его мнению, название *девясил* является искаженным *дивосил*, происходящим от слов *диво* («чудо») и *сила*. Однако диалектные варианты и однокоренные слова из других славянских языков эту версию не подтверждают и скорее указывают на общеславянский корень, связанный с универсальным магическим числом 9[30]. В XVI веке М. Ридли упоминает это растение в качестве лекарственного и соотносит его с *Enula campana* (согласно долиннеевской классификации)[31]. Девясил собирали накануне Иванова дня, высушивали и измельчали вместе с ладаном; помещали в ладанку и носили на теле, не снимая, девять дней, после чего тайно зашивали в платье полюбившейся особе как приворотное средство. По крестьянским поверьям, девясил заключает в себе девять сил [32]. В словаре Приамурья находим *девятильник* (*Tanacetum boreale*), исцеляющий от девяти болезней. Вопрос, было ли это название обусловлено поверьем или наоборот, остается открытым[33].

Дягиль, дягель (*angelica*)[34]. Это растение давно и широко известно в Северной Европе. Полагали, что дягиль крайне полезен в моменты опасности, например для того, чтобы придать коню резвость[35]. Этим свойством обладают также растения *Иван-да-Марья*[36] и *ятрышник*, или *кукушкины слезы* (по В.И. Далю — *Orchis*). Даль прибавляет, что это растение используют девушки, которые хотят завязать знакомство; его следует добавлять лошади в овес, предварительно измельчив. Кроме того, ноги и брюхо лошади нужно смазать оленьим жиром, а на шею ей привесить два волчьих зуба[37].

Ерек. Согласно поверьям, растет возле небольших речушек в глухих местах. Его цветы— «голубец с киноварью». Растение следовало положить «под церковный большой угол» на три дня, а затем зашить в шапку, говоря при этом: «Как сия трава под церковным углом лежала и никто не видел, тако б и меня, раба божия (имярек), никто не видел и не слышал на всяком деле в день и в нощь». Эти слова следовало произносить на рассвете в течение трех дней[38].

Зоря, иначе *любисток*. Согласно статье в словаре В.И. Даля, это растение *Ligusticum levisticum*, или *Levisticum officinalis*, *любиста, любим*. Защищает от лихорадки и русалок, которые могут защекотать до смерти[39].

Ибрагим. Приворотный корень. Положив его за зеркало, женщина, глядя на свое отражение, приговаривала: «Как смотрюсь в зеркало, да не насмотрюсь, так ты (такой-то) на меня не насмотрелся б»[40]. Название, возможно, представляет собой искаженное под влиянием распространенного мусульманского имени *обратим*, о котором речь пойдет далее.

Иван-да-Марья, также называемая *Адриан и Мария*, *Иаким и Мария, трава Иван*. М.Д. Торен соотносит ее с *Melampyrum nemorosum*[41]. Знахари использовали эту траву для восстановления семейного согласия и для излечения некоторых болезней[42]. Ее тоже следовало собирать на Ивана Купала перед восходом солнца; положенная по четырем углам дома, она предохраняла жилище от воров[43]. В.И. Даль приводит только название *Иван-трава* и ряд возможных соответствий, но не упоминает каких-либо магических свойств.

Иова-дружба. Чудесное растение, которое, подобно разрыв-траве, способно отмыкать замки и засовы. На воровском жаргоне означает также «отмычка»[44].

Колюка. Широко распространенное название колючих растений[45]. Траву колюку собирают чародеи в Петровский пост (с которым связываются окончание кукования кукушки и многочисленные сельскохозяйственные приметы) во время вечерней росы; сушат и хранят в коровьих пузырях. Считалось, что ружье, окуренное этой травой, метко стреляет и его нельзя испортить никаким заговором [46]. В.И. Даль (см. *колоть*) упоминает колюку просто как колючее растение, на что указывает и его название, и не делает попыток идентифицировать его; однако и он упоминает об окуривании ружей волшебным дымом растения. А. де Губернатис приводит другой вариант: стрела, погруженная в настой этой травы, бьет без промаха[47]. По А.Н. Афанасьеву, колюка — это то же, что *прострел-трава, одолень-трава, чертополох*[48]. М.Д. Торен приводит название *колючник* для обозначения *Carlina Biebersteinii* и как другое название

чертополоха. Вероятно, это то же самое растение, что *чертогон* (или *исполох*), описанное де Губернатисом. Оно растет в лесу или возле леса, имеет колючки и цветет голубыми цветами; если положить его под подушку или использовать его настой для купания детей, оно исцеляет от испуга (переполоха) и отгоняет черта[49].

Кочедыжник. В Тверской области — название папоротника[50]. По поверьям, это растение охраняла нечистая сила; в свою очередь, папоротник тоже мог служить оберегом от злых духов. Никогда не цветет (размножается спорами). И все же было поверье, что папоротник цветет, излучая при этом яркий свет, но очень кратковременно — только в ночь накануне Иванова дня[51]. Более подробно о волшебных свойствах папоротника говорится в главе 7 (7.5.8) в связи с заговорами на отыскание кладов. Многие его свойства могут приписываться другим чародейским травам, таким как плакун-трава, разрыв-трава, перелет-трава. Папоротник также защищал от злых умыслов врагов[52].

Крапива. Считалась оберегом от ведьм и нечистой силы[53].

Купальница (обычное, просторечное название *купава, купавка*). Ботаническое название нескольких растений. Купальница растет около воды или в воде[54] и наделяется волшебными свойствами по ассоциации с названием праздника Ивана Купала (день летнего солнцестояния) и глаголом *купаться*. Это растение в числе других собирали в канун Иванова дня и разбрасывали по полу в бане[55]. Его стебель прямой как стрела; с каждой стороны по девять листьев четырех цветов: черного, зеленого, красного и синего. Сила его такова, что если собрать траву накануне Ивана Купала и носить с собой, привязав ее к золотой или серебряной монете, то тебе не страшен будет ни черт, ни враг; ты выиграешь в суде любое дело, царь и вельможи станут любить тебя. Корень купальницы, положенный в воду или хранящийся в воде, способствовал зачатию у бездетных женщин, а также отгонял злых духов[56]. Вариант — *Аграфена-купальница*; название связано с праздником св. Агриппины (Аграфены), 23 июня (по В.И. Далю, в этот день моются в банях и в реке, происходит общее купанье с песнями)[57].

Купена (*Polygonatum multiflorum*, *Соломонова печать*). Девушки использовали ее для игры (или гадания) «любит-не-любит». Добав-

ленная в воду для умывания, трава способствовала белизне кожи[58]; аналогичное использование растения известно также в Италии[59].

Любисток, см. *зоря*.

Молодило[60]. Волшебный корень, обладающий противозачаточными свойствами; упомянут в судебном деле XVII века[61]. Форма слова позволяет предположить, что это «нечто, способствующее омоложению». В.И. Даль приводит слово *молодило*, *Sedum acre*, как синоним слову *утробышень*, не давая при этом комментариев. Поскольку слово *утроба* означает матку, возможно, это растение считалось абортивным средством. В.И. Даль (см. *младой*) также приводит слово *молодика* как возможный синоним к названию *адалень* (см. ниже *одолень*).

Неодолим-трава. Защищает скот от ведьм[62]. Можно сравнить с одолень-травой, которую упоминает А.Н. Афанасьев как разновидность прострел-травы, колючки и чертополоха, — все они являются средствами для изгнания нечистой силы[63].

Нечуй-ветер (*Hieracium pilosella*, по В.И. Далю). Растет по берегам рек и озер. Считалось, что тот, кто обладает этой травой, может останавливать бури, оберегать судно от потопления, а также ловить рыбу без невода. Собирать эту траву следовало в полночь накануне Нового года, когда нечистая сила, бродя по озерам и рекам, бросает в воду нечуй-ветер, чтобы усмирить бурю. Только слепые от рождения могут находить это растение — наступив на него, они чувствуют покалывание в глазах. Если они успеют схватить нечуй-ветер не руками, а ртом, вся сила травы перейдет к ним[64].

Обратим. Если женщина положит траву на зеркало, это привлечет любовь ее мужа[65]. Возможно, это то же самое растение, что и упомянутый выше *ибрагим*, названию которого народная этимология придала «восточный» оттенок. Трава под именем *обратим* и способ ее применения описаны в прискорбном и вызывающем сочувствие судебном деле 1635 года: в нем фигурирует женщина из окружения царицы, признавшаяся под пыткой, что получила корень этого растения от ворожеи для того, чтобы вернуть любовь собственного мужа[66].

Одолень, адалень. Обычно под этим названием подразумевалось растение *Nymphea*, хотя в других славянских языках оно означает валериану[67]. Возможно, встречающееся в рукописях название *одан* — всего лишь искажение названия *одолень*. Трава одан использовалась как приворотное средство[68]. Вероятно, ее имеет в виду В.И. Даль под именем *одалень*, что может означать *одолей*, *Europhorbium*. А.Н. Афанасьев говорит об одолене как о разновидности прострел-травы, колючки и чертополоха, обладающих способностью изгонять нечистую силу[69]. По Н.Н. Виноградову, это противоядие; средство, благодаря которому скот не разбегается и с помощью которого можно убивать диких зверей и обращать врагов в друзей[70]. Травники упоминают два растения с этим именем. Одно из них употреблялось как средство от порчи (корень следовало настоять в уксусе и давать пить больному). Цветок этого растения, закатанный в воск, носили при себе в качестве амулета, чтобы приобрести уважение, силу и власть над врагами. Собирать траву следовало, произнося в это время заговор, а также «пронять ея сквозь воск или сквозь злато». Другое растение с тем же именем обладало способностью выводить яд «снизу и сверху», исцелять зубную боль и завоевывать любовь недоброжелателей[71]. Полагали еще, что одолень-трава оберегает путников в дальних странах[72].

Осина. Считалась проклятым деревом, потому что, по преданию, на ней удавился Иуда Искариот; отсюда другое название осины — *иудино дерево*[73]. Поверья о «горькой» осине, очевидно, связаны с тем, что у ее древесины горький вкус. Считалось, что осина имеет силу против колдунов — из нее делали кол, которым пронзали тело мертвого колдуна (упыря), чтобы воспрепятствовать ему вставать из могилы[74].

Папоротник. С папоротником и его мифическим цветком связаны многочисленные народные поверья (см. *кочедыжник*). Более подробно о волшебных свойствах папоротника говорится в главе 7 (7.5.8) в связи с заговорами на отыскание кладов. См. также *плакун-трава, разрыв-трава, перелет-трава*.

Парамон. У этого растения черные «волосы» и желтая верхушка, растет оно возле болотных трясин. Выпитое с молоком, предохраняет от злых духов и болезней[75].

Перелет-трава. По В.И. Далю, ее ищут в ночь накануне Иванова дня для счастья и удачи[76]. Даль идентифицирует это растение как папоротник, однако после слова «папоротник» ставит знак вопроса.

Перенос (*Eryngium*). Считалось, что это растение помогает от укуса змеи и изгоняет нечистую силу (это свойство приписывалось также траве *прострел*, возможно *Pulsatilla*)[77]. Н.Н. Виноградов упоминает растение под названием *перекос*, которое по форме напоминает человека и обладает способностью наводить сон на змей и людей[78]. Оно может быть вариантом названия *перенос*, возможно из-за неправильного прочтения слова переписчиком (начертания букв *н* и *к* в некоторых почерках очень схожи).

Петров крест (по В.И. Далю — *Latharaea squammaria*). Это растение оберегало от всех бед, а идущего на пир — от «еретиков» (колдунов) и внезапной смерти. Если кто несчастливо живет, советовали истолочь корень в порошок, закатать в воск от свечей, стоявших во время молебна перед образами Спасителя и Богоматери, и носить вместе с нательным крестом[79]. Рыбаки привязывали Петров крест к нательным крестам в качестве оберега от сглаза[80].

Плакун-трава. В.И. Даль соотносит ее с четырьмя различными растениями. М.Д. Торен дает только одно соответствие — *Lythrum salicaria*[81]. Согласно «Голубиной книге» (духовный стих, представляющий собой свод народной космологии), на плакун-траву упали слезы Божьей матери, оплакивавшей распятого Христа, потому она так и названа, «всем травам мати»[82]. В одном из вариантов стиха говорится, что на Руси из корня плакун-травы делали кресты для оберега иноков, стариков и отроков[83]. Как сообщает И.П. Сахаров, чародеи выкапывали корень плакун-травы на рассвете Иванова дня, не пользуясь никакими железными орудиями[84]. Цветы и корень плакун-травы обладают свойством подчинять демонов, изгонять их из одержимых; знахари и кладоискатели использовали плакун-траву, чтобы отпугивать демонов, стороживших сокровища (см. гл. 7.4.6). Выкопав траву, чародей являлся с нею в церковь и старался проникнуть в алтарь, держа в руке корень, обращенный на восток. В это время он произносил заговор, призывающий плакун-траву заставить плакать «бесов и старых ведьм киевских»[85]. И.П. Сахаров указывает, что «невозможно и упоминать» об обря-

де, который следовал за произнесением этого заговора; по его словам, травники, занесенные «в русскую землю из Белоруссии и Польши», говорят «о многих обрядах над травою плакуном... противных христианской религии»[86]. Н.А. Маркевич отмечает, что плакун-трава считалась действенным средством против сглаза, колдунов, чертей и домовых[87]. Она одной из первых упомянута в письменных источниках: в 1488 году новгородский епископ Геннадий в связи с ересью новгородцев сообщал епископу Нифонту о том, что некий священник дал крестьянину нательный крест с непристойным изображением, изготовленный из корня плакуна; что духовное лицо переворачивало иконы лицом к стене[88] (последнее из другого источника). Это случайное свидетельство показывает, что многие проявления народных магических верований могут быть гораздо старше, чем наиболее ранние указания письменных источников.

Подорожник, или попутник (*Plantago*). Отгоняет змей, служит противоядием, а будучи сваренным с медом и порохом, исцеляет внутренние расстройства[89].

Подсолнечник. Это растение, сорванное в августе и завернутое вместе с волчьим зубом, следовало носить при себе на поясе, чтобы обеспечить доброе расположение всех людей и обезопасить себя от воров[90].

Полынь. Чрезвычайно распространенное чародейское средство. См. *чернобыль*.

Прикрыш. В.И. Даль (см. *прикрывать*) приводит слово *прикрыт* как название для разных видов аконита. Возможно, это слово родственно слову *прикрый* — «терпкий на вкус», но под влиянием народной этимологии оно стало соотноситься с глаголом *прикрыть* — «спрятать». Этим объясняется, почему на Украине данному растению приписывали свойство помогать против клеветнических наветов и чародейской порчи, направленных против невесты[91]. В России его собирали с 15 августа по 1 октября, используя против свадебных наговоров: «Когда невесту привезут из церкви в женихов дом, тогда знахарь забегает вперед, кладет траву прикрыш под порог. Невеста, предупрежденная наперед родными о действии знахаря, при входе в дом должна перепрыгнуть

через порог. Если же она наступит на эту траву, тогда все наговоры обрушиваются над невестиною головою; в противном же случае жестокое их действие обнаруживается над людьми, желавшими несчастия новобрачной чете»[92].

Разрыв-трава (ср. нем. *Springwurzel*), другие названия — *прыгун, скакун, спрыг-трава.* Название объясняется или тем, как якобы раскрывается этот цветок, или приписываемыми ему свойствами (последнее, без сомнения, — результат «симпатического расширения» первого). Считалось, что это крайне редкая трава, известная только чародеям. Она способна разрушать металлы (известны также названия *гремучая трава* и *железняк*)[93] и оковы, открывать замки; если бросить ее в кузницу, кузнец не сможет работать. Применялась эта трава в основном для отыскания кладов[94] (подробнее см. гл. 7.5.8). Согласно В.И. Далю, под этим именем может подразумеваться растение *Saxifraga* или *Impatiens* (*не-тронь-меня*)[95].Очевидно, с разрыв-травой связаны *ключ-трава* (возможно, это вариант описанного выше народного поверья, однако Даль идентифицирует *ключ-траву* — см. *ключ* — как *Botrychium lunaria*) и *живая трава*; последняя может смешиваться с разрыв- и ключ-травой, и в народных сказках говорится, что ее можно отыскать с помощью змеи, ежа, черного дятла (*желны*) или птицы ремеза. Все упомянутые травы, безусловно, высоко ценились ворами[96]. В «Толковом словаре» (1882) В.И. Даля (см. *спрыг-трава*) говорится: «Не так давно еще было судебное дело о спрыг-траве: отставной солдат предъявлял несколько испанских талеров XVII-го века, добытых спрыгом, и этим выманивал деньги на добычу клада». В одной современной популярной книге о русских верованиях, касающихся природы, утверждается, что разрыв-трава показывается только тем, кто уже обладает цветком папоротника и корнем плакун-травы[97].

Ревень (ревека). Считалось, что это растение на закате ревет или стонет. Поверье возникло скорее всего как результат народной этимологии (от глагола *реветь*), нежели как отголосок свойства, которое приписывается *мандрагоре.* Ревень способен воспламеняться и плыть против течения. Взявший кусочек ревеня в рот тоже получает способность плыть против течения. Если дать немного ревеня человеку, которого сглазили, он укажет на того, кто его испортил; под действием ревеня неверные жены назовут имена своих любовников[98]. Последнее поверье, возможно, связано с тем, что

ревень был наиболее действенным слабительным, доступным в XVII—XVIII веках. Россия имела монополию на вывоз ревеня из Сибири, и он продавался в Европе по очень высоким ценам[99].

Ряска, раска, райская, рокия и т.д. Если дать ее женщине в 19-й, 20-й или 25-й день месяца, она признается, с кем она была, о чем говорила, против кого замышляла зло[100].

Симтарина. М. Забылин указывает, что иначе она называется *Царь-трава*, имеет шесть листьев разных цветов, «а брать вечером об Иванов день сквозь золотую гривну или серебряную, а под корнем той травы человек, и та трава выросла у него из ребер (это представление отражает поверье о мандрагоре. — *Примеч. авт.*). Возьми человека того, разрежь ему перси, вынь сердце; если кому дать сердца того, тот изгаснет по тебе. Если муж жены не любит, возьми голову его и поставь пред мужа, — только что увидит, будет любить пуще прежнего. Десная рука его — добро: если которая жена мужу неверна, или муж жене, стерши мизинным перстом, дай пить»[101]. См. также *Архангел*.

Сова. Страшное растение; наступив на него, человек может сойти с ума или собьется с пути. Сила растения такова, что, если положить его на след вора, это вынудит его вернуться[102].

Соломонидина ручка, Orepis latifolia. Согласно апокрифическим сказаниям, Соломонида (Соломония, Соломия) повивала новорожденного Иисуса[103]. Траву, названную ее именем, использовали знахари для лечения импотенции, женских болезней, болей в груди и грыжи у детей[104].

Сон-трава. Обычно под этим названием выступает *беладонна*, но иногда и другие растения[105]. П.П. Семенов-Тян-Шанский определил ее как *Pulsatilla albana* [106]. Собирают сон-траву в мае с разными наговорами и обрядами (какими именно, И.П. Сахаров не уточняет)[107]. «Собранная чародеем с утреннею росою и опущенная в холодную воду, она вынимается при полнолунии и начинает шевелиться. В это время поселянки кладут сон-траву под подушку и засыпают со страхом и надеждами. Если быть счастию, тогда в сонных видениях представляется молодая девушка или молодой мужчина; если же быть беде, тогда является смерть»[108].

Стрекиль. Упоминается как «волшебная трава» в материалах процесса о колдовстве, состоявшегося в Великих Луках в 1628 году. Крестьянская женка Катеринка обвинялась в том, что хотела вызвать выкидыш у своей хозяйки, беременной жены князя Федора Елецкого. Названное растение было одним из подозрительных предметов, найденных в ее доме[109]. В.И. Даль приводит слово *стрекиль* как псковское диалектное название *бодяги*, водного растения *Spongia*, или *Bodiga fluviatis*[110]. Употреблялась бодяга как лекарство от золотухи (при этом В.И. Даль, медик по профессии, отмечает, что растение это вредно). Женщины и девушки использовали бодягу для наведения румянца — красные щеки ценились (манера румяниться и белиться вызывала пренебрежительные отзывы иностранных путешественников). Катеринка клялась, что использовала траву *стрекиль* именно для таких целей, но ей не поверили.

Тирлич, или *тырлыч*. Собирали накануне Иванова дня на Лысой горе в Киеве, куда слетаются на шабаш ведьмы. «Только тот может иметь тырлыч, кто прежде добыл плакун»[111]. Из тирлича выжимают сок, которым оборотни натирают подмышки при волшебных превращениях. В.И. Даль определяет это растение как *Gentiana amarella* и добавляет, что «тирлич да жабья костка смиряют гнев властей». Он также дает это слово в качестве синонима к слову *бадья* (растение *Typha*)[112]. А.Н. Афанасьев приводит верование, будто корень тирлича способен сделать человека оборотнем и дает ему возможность летать. Ведьмы натирались под мышками и под коленями соком тирлича именно для того, чтобы вылететь через печную трубу[113]. М. Фасмер определяет этимологию слова *тирлич* как неясную, но, учитывая связь с шабашем ведьм и притиранием, дающим способность летать, можно предположить западное его происхождение; ассоциация с оборотнями указывает на связь с нем. Tier — «зверь».

Хвалиха. У этого растения четыре цветка: красный, черный, зеленый и голубой, на каждой стороне по десять листьев. Использовалось для защиты на суде[114].

Царь-трава, см. *архангел, чертополох, симтарина*, а также гл. 7.4.6.

Чернобыль, или *полынь* (*Artemisia vulgaris*), служит в качестве оберега от ведьм, русалок и лихорадки[115]. Из собранных накануне

Иванова дня растений плели венок (обычай известен также в средневековой Европе); если посмотреть через него на купальский костер, на целый год обезопасишь себя от головной боли и болезни глаз[116]. Коровы, которых обмыли настоем этой травы, давали больше молока. В Белоруссии чернобыль служил оберегом от черта и молнии[117]. Со времен Плиния повсеместно существовало представление, будто тот, кто съест мясо змеи, обретет способность понимать язык животных и растений[118]. А лишится человек этого чудесного дара в том случае, если съест полынь или выпьет ее настой. Поверье об этом важнейшем свойстве полыни было распространено в России, на Украине и в Белоруссии[119]. Магическая сила полыни была столь велика, что одно лишь упоминание ее названия могло свести на нет чары, наложенные царицей змей. Рогович (на которого ссылается А. де Губернатис) приводит рассказ из Стародуба: девушка, собирая грибы, попала в пещеру со змеями; змеиная царица наделила ее даром понимать язык растений и знанием об их свойствах при одном условии — никогда не произносить слово *чернобыль* (полынь). Однажды девушка нечаянно произнесла это слово и тут же утратила свой дар[120]. М. Забылин приводит вариант названия растения — *чернобыльник*. Если нарвать чернобыльника в конце августа или в первых числах сентября, зашить в шкуру молодого зайца и носить в виде подвязки, можно обогнать самую быструю лошадь[121]. Под корнями растения можно найти уголек, который следует носить в качестве амулета на счастье и удачу[122]. Поверье о том, что растение *Artemisia* способно охранять от колдовства, известно и на Западе: оно упоминается, например, в записной книжке Wolfsthurn XV века[123]. (См. также гл. 7.5.8 и 11.2.)

Чертополох. А.Н. Афанасьев и В.И. Даль считают, что этим именем названы разновидности растений *Carduus* и *Cirsium*. В.А. Меркулова добавляет сюда название *Arctium*[124] и приводит альтернативный вариант, бытующий на Русском Севере и в Сибири, — слово *шишобар* (? «победитель черта»). По утверждению М.Д. Торен, это то же самое, что *царь-трава*[125]. Чертополох отгоняет нечистую силу и ведьм, защищает домашний скот, исцеляет болезни[126]. Чтобы изгнать злого духа из больного эпилепсией, нужно очертить вокруг него круг, а затем нещадно бить припадочного чертополохом[127] (а это очень колючая трава). В Приамурье это растение связывают с *Bidens tripartita* и считают его лекарством от золотухи и детской

бессонницы[128]. В сборнике Л.Н. Майкова приводится заговор «от червей» у домашнего скота: «Мордвин, мордвин, ты царь трава чертополох, выведи червей (у такой-то скотины и там-то). Если ты не выведешь, я твой корень выведу». Следовало ходить к чертополоху по три утренних и по три вечерних зари и произносить этот заговор, оборотясь на восток[129].

Чеснок, как и в других местах Европы, считался оберегом от злых духов и враждебных ведьм. В Белоруссии женщины носили при себе чеснок, чтобы защитить от сглаза свою семейную жизнь[130]. Для защиты в суде на грудь с правой стороны привязывали полотенцем язык черной змеи и три зубчика чеснока[131]. Ричард Джеймс, посетивший Россию в 1618—1619 годах, записал в своем словаре: «Однозубка, головка чеснока без зубцов, которую они используют для особого колдовства»[132].

С колдовскими практиками могут быть связаны также многие другие растения. Так, можжевельник и татарник, собранные в Великий четверг, заткнутые под матицу или сожженные в печи, охраняли дом от колдунов[133]. Венки из березовых веток использовали на Троицу для девичьих гаданий о замужестве, а *духовской травой* (травами, оставленными в церкви на праздник Троицы — Духов день) окуривали скот во время падежа[134]. Колдун мог завязать в узел любую траву или злаковое растение с целью вредоносной магии (так называемый *залом*, или *закрута*, — см. с. XX). При другом способе ворожбы использовалось зерно: требовалось отыскать колос с двенадцатью остинками, сохранить его до следующего года и при весеннем севе первыми бросить в землю зерна из этого колоса — это должно было обеспечить хороший урожай[135]. Для лечения народные целители (знахари) использовали такой способ: поджигали девять веточек, взятых с разбитого молнией дерева, а затем тушили их, обрызгивая водой изо рта, так чтобы брызги с веток попадали на больного[136]. В одном списке травника XVII века, называемого «Прохладный вертоград», описан способ установления девственности: листья конского щавеля поджигали рядом с девицей — если она бледнела, значит, невинность потеряна[137]. Можно только гадать, сколько девственниц смогли пройти это испытание без ущерба для собственной репутации.

4. Пища

В особых, магических целях использовались не только травы и коренья, но и некоторые виды пищи.

Похоронный обряд включал выпекание «лесенок» с семью ступеньками (по числу небес) — чтобы дать возможность усопшему взойти на небо[138]. Такой же хлеб выпекали в различных регионах России в дни праздников, символика которых была связана с восхождением вверх — на Вознесение, Воскрешение Лазаря, в день Иоанна Лествичника[139]. Как отмечает В.И. Даль, в Рязанской губернии на Вознесение пекли продолговатые лепешки из теста, выходили с ними в поле и, помолившись на все четыре стороны, бросали их кверху, приговаривая: «Чтоб рожь моя выросла так же высоко». После этого лепешки съедали[140]. Отправляясь сеять, крестьянин брал с собой благовещенскую просфору и с молитвой съедал ее перед самым посевом; иногда частицы просфоры зарывали в землю[141].

Блины, и особенно блин, выпеченный первым, использовались в ритуалах гадания; некоторые из них описаны в гл. 4[142].

5. Материалы, связанные с человеческим телом

В России магическое применение находили и некоторые части человеческого тела, и телесные выделения. В ряде ритуалов главная роль отводилась моче; пот и грудное молоко использовались в любовной магии; о слюне как апотропее сообщается в других разделах этой книги, как и об использовании в обрядах крови (в том числе менструальной). О вредоносной магии, связанной с частями человеческого тела и трупами, также говорится отдельно.

Особые верования связаны с волосами и ногтями. У старообрядцев ногти использовались как амулеты, способные помочь человеку выбраться из могилы и взобраться на небо, которое, как полагали, находится на вершине стеклянной горы[143]. Широко было распространено поверье, будто при жизни необходимо собирать волосы и обрезки ногтей, потому что на Страшном суде предстоит держать отчет за каждую часть собственного тела[144]. Отчасти именно по этой причине указ Петра I, принуждавший русских мужчин брить бороды, вызвал такой страх и уныние. В 1716 году капи-

тан Джон Перри писал об одном плотнике, который, исполняя закон, сбрил бороду, но хранил обрезанные волосы под рубашкой, чтобы быть похороненным вместе со своей бородой и таким образом иметь возможность отчитаться перед св. Николаем[145].

Счастливой приметой считалась и считается до сих пор «сорочка» (околоплодный пузырь) новорожденного, которую следует хранить в качестве талисмана всю жизнь[146]. И сейчас выражение «родиться в сорочке» (или «родиться в рубашке») означает быть счастливым, удачливым человеком[147]. Верования относительно «сорочки» очень древние и распространены в большей части Европы. Что касается Руси, то, как уже говорилось в главе 1, вероятно, самое раннее письменное свидетельство о «сорочке» относится, по крайней мере, к 1044 году: летописная статья сообщает, что князь Всеслав Полоцкий был рожден «от волхвования» и появился на свет (по одному из прочтений) в «сорочке», которую носил при себе в качестве амулета всю жизнь. По решению Стоглавого собора в Москве (1551) приходскому клиру запрещалось потворствовать тем, кто оставлял «сорочки» на церковном престоле для придания им магической силы[148]. Интересно отметить, что, согласно записям инквизиции (столь умело привлеченным в качестве материала для исследования Карло Гинзбургом), benandanti, целители, которые боролись с ведьмами во Фриуле, следовали тому же обычаю. В 1580 году Баттиста Модуко дал показания, что он является benandante, поскольку появился на свет в «сорочке», которую его мать сохранила и окрестила вместе с ребенком. Впоследствии и сам свидетель, и его мать неоднократно помещали эту «сорочку» под напрестольную пелену на время мессы; при этом Модуко утверждал, что священник дал на это согласие и принял соответствующее подношение[149]. Эта параллель поразительна, однако, несмотря на следы славянского присутствия во Фриуле, трудно себе представить, каков мог быть общий источник этого народного обычая, при очевидном отсутствии каких-либо общественных или литературных связей[150]. Действительно, практика крещения «сорочек» (часто тайного) в магических целях была широко распространена в Европе[151] и является достаточно древней[152]. Согласно другим славянским верованиям, связанным с «сорочкой», ее потеря предвещала несчастье для ребенка; в Белоруссии считали, что «сорочка» может служить амулетом для обеспечения здоровья скота и хорошего урожая[153].

На севере Сибири, в бассейне Индигирки, матери сохраняли обрезок пуповины (после того как его отделяли от пупка ребенка)

завернутым в тряпочку, — это должно было обеспечить ребенку хорошую память[154]. О плаценте как средстве, помогающем зачатию, а также о ее контрацептивных свойствах говорится в главе 7.

6. Животные и части их тел

Как уже было сказано в главе 5, считалось, что некоторые животные могут приносить счастье, выступать в качестве добрых или дурных предзнаменований. Отдельным частям тел животных и человека также приписывали магическую ценность, особенно в лечебной магии; и если иногда они действительно обладали фармацевтическими свойствами, это не означало, что те, кто к ним прибегал, не преследовали магических целей. Части тела животных могли выступать и в роли талисманов. Конские и медвежьи черепа; лапы и когти; крылья летучих мышей (высушенную летучую мышь носили за пазухой как амулет, приносящий удачу; воду, в которой была сварена летучая мышь, использовали в качестве лекарства от лихорадки)[155], змеиная кожа; высушенные головы змей и лягушек (как средство от лихорадки)[156], зубы и кости животных (особенно кости мамонтов) — все находило применение. Сваренные вкрутую яйца, носимые на груди в течение сорока дней, должны были предотвратить выкидыш[157].

Согласно некоторым травникам, голова медведя, зарытая в землю, увеличивает поголовье стада; медвежье сало служит средством против супружеской неверности; сало свиньи, помещенное между пальцами руки, которой касались больного, позволяет предсказать исход болезни (например, в зависимости от того, будет ли собака есть это сало); кости животного, съеденного за пасхальным обедом, закапывают на поле для предотвращения града[158]. Сушеные лягушки и вода, настоянная на змее, служили средствами против семейных разногласий[159]. В былине о богатыре Михайле Потыке (в том варианте, который представлен в сборнике Кирши Данилова) герой возвращает к жизни свою жену-«еретницу» таким способом: он натирает ее головой огненного змея, которого убил в могиле жены[160]. (Дарю этот сюжет поклонникам З. Фрейда.) Убитая и повешенная на березе змея служила средством для вызывания дождя[161].

Вопрос о том, что представлял собой рог единорога — тот, который украшен драгоценными камнями и из которого сделан посох Ивана Грозного (см. с. XX), или тот, «длиною до шести пядей

и светел», за который царь Алексей Михайлович в 1655 году заплатил десять тысяч рублей, — остается открытым. Но в большинстве случаев то, что называли «рогами единорога», на самом деле было бивнями нарвалов. Французский наемник Жак Маржерет, находившийся в России с 1590 по 1606 год, описал свое посещение государевой сокровищницы вместе с Лжедмитрием: «Кроме того, там есть два совершенно целых рога единорога и один посох, с которым ходят императоры, сделанный из цельного рога единорога, т.е. по длине, так как верхняя поперечина, на которую опираются, сделана из другого рога единорога; затем там есть еще одна половина [рога] единорога, которой повседневно пользуются в медицинских целях»[162].

Рог единорога был широко известен, считался драгоценным и считался сильным противоядием[163]. Например, такой рог (в действительности рог нарвала) упоминается в посмертной описи ценностей кардинала Франческо Гонзага (XV век))[164]. В XVII—XVIII веках в Англии «рогом единорога» обычно называли рог нарвала, служивший предметом торговли. Если говорить о России, то под «рогом единорога» вполне могли подразумеваться также бивни мамонта, которые находили в Сибири (об этом см. гл. 7 (7.4.4)[165]. Изображение единорога в виде существа, подобного коню и с одним прямым рогом, хорошо знали в России; оно представлено на государственных печатях XVI—XVII веков (от Ивана IV до Алексея Михайловича[166], что выглядит многозначительно, учитывая существование описанного выше царского посоха). Связь России с «рогом единорога» проявилась и на эзотерическом фланге современной нетрадиционной (альтернативной) медицины. Несколько лет тому назад я читал лекцию в Фольклорном обществе, и один из слушателей обратился ко мне с просьбой порекомендовать какой-либо источник для получения русского «рога единорога», поскольку контакт с поставщиком из России потерян, а запас истощился. Вероятно, этот человек имел в виду различные лекарственные средства, которые изготавливают из оленьих рогов (пантов) и применяют в китайской медицине; одно время эти средства были очень популярны в Советском Союзе[167]. Не совсем ясно, кроме того, что представляли собой так называемые змеиные рожки, менее дорогое магическое лекарство[168].

Известно, что московские государи, так же как и богатые и могущественные правители в Западной Европе, владели безоарами (*bezui, bezoar, bezar, bezur, zabezat*). Они представляют собой за-

твердевшие выделения желез некоторых копытных и известны со времен классической древности как относящиеся к *materia medica* (об упоминаниях в русских письменных источниках см. гл. 13). Безоары использовались и как талисманы, и как составные части лекарственных снадобий против колдовской порчи[169]. В 1587 году Максимилиан Австрийский прислал царю Федору Иоанновичу безоар из сокровищницы своего отца; камень обладал большой силой против порчи[170]. Этот эпизод, вероятно, свидетельствует о том, что репутация безоара как магического средства тоже пришла с Запада.

7. Рыбы

В русских сказках встречается образ волшебной рыбы; во многих культурах рыба нередко представляет собой символ, имеющий сексуальное значение. Тем не менее в русской традиции сохранилось очень мало свидетельств о том, как рыбу использовали в магических практиках. Можно привести лишь несколько примеров. Английский священник Ричард Джеймс, пребывавший в 1619 году в Архангельске и его окрестностях, включил в свой аннотированный словарь местного говора грубоватое название одной рыбы, которую использовали в качестве амулета. «*Zaixa* или *pisda* [слово, обозначающее женские половые органы, очевидно, из-за воображаемого сходства; в современном русском языке расценивается как грубое, нецензурное] — это рыба, голову которой сушат и продают на базаре, с тем чтобы страдающие от лихорадки могли носить ее на шее; верят, что таким образом можно изгнать болезнь»[171].

Возможно, это описание относится к рыбе *пискун*, которую, по словам М. Забылина, «народ в Ветлужском уезде называет позорным словом»[172]. Некоторые свидетельства о наименовании рыб словами, обозначающими мужские и женские гениталии, а также об использовании рыб в магии приведены в сочинении Апулея (II век)[173]. Приведенный выше пример — это проявление на русской почве широко известной практики, когда гротескно преувеличенные изображения женских половых органов выставляют напоказ для предотвращения сглаза или для того, чтобы напугать колдунов[174]. Женщины демонстрировали свои половые органы, чтобы предотвратить наступление вражеского войска или отогнать грозовую тучу, — эта традиция известна в России и у южных сла-

вян[175]. Сексуальная символика, несомненно, присутствует в обряде натирания невесты целой сырой рыбой, которую впоследствии должен съесть жених. Этот обряд до сих пор исполняют знахари во время предсвадебной банной церемонии (по крайней мере, в одной из северных областей России в последние двадцать лет; подробнее см. с. XX). Его можно сравнить с еще более «прозрачным» действом сексуального характера, а именно: рыбу душат во влагалище, а затем предлагают ее мужчине в качестве возбуждающей пищи с целью сохранить его любовь (этот ритуал осуждается в одном латинском сборнике покаяний X или XI века)[176].

В лечебной магии могут появляться и другие обитатели водной стихии. Чтобы излечиться от лихорадки, следовало выпить воду, в которой в течение двенадцати дней находился рак, или стакан водки, настоянной на двенадцати раках[177]. Число 12 добавляет магический привкус тому, что может быть просто образцом народной медицины. Это, без сомнения, связано с распространенным в русской традиции поверьем о лихорадках — двенадцати дочерях царя Ирода (см. гл. 8.6.6.1).

8. Птицы

Птицы фигурируют в магических ритуалах гораздо чаще, чем рыбы. Орлиные глаза, перья и лапы использовались и как лекарство, и как амулеты. Один травник XVII века рекомендует положить правый глаз орла «под левою пазухою» как средство для смягчения царского или княжеского гнева (см. также гл. 7.5.7); лапы орла гарантировали быстрый успех в торговле; крайнее перо из орлиного крыла излечивало бесплодие; камни, которые якобы можно найти в гнезде или в желудке орла, приносили богатство[178]. «Орловы камни», или aetites (камни с полостью, в которой находится еще один камень), обладали, как верили еще ассирийцы, магическими свойствами[179]. Орлиные когти можно было использовать вместо обрезков человеческих ногтей для того, чтобы выбраться из могилы в Судный день (см. выше с. 176, 375, прим. 209).

Применение в магии находили и ласточки, которые считались птицами, особо охраняемыми Богом (см. гл. 5.2.2). Согласно верованиям, внутри ласточки есть камень, обладающий целительными свойствами; его следовало носить под одеждой в качестве амулета[180]. Сороки, повешенные в амбаре, защищают от домового. В

магических ритуалах фигурируют также куры: наиболее часто в новогодних гаданиях (когда хотели определить будущего мужа, см. гл. 5.11.1), а также в любовной магии — считалось, что из их глаз можно приготовить любовное зелье[181]. Кости совы предохраняют дом от черта[182], а совиное сердце, если положить его на суконный плат слева от спящей женщины, способно заставить ее признаться, была ли она неверна мужу во время его отсутствия[183]. Сердца жаворонков следовало давать женщинам, часто убегавшим из дома[184]. Верили также, что, намазавшись жиром или кровью воробья, можно навсегда защититься от мороза[185].

9. Металлы и другие минералы

О различных камнях уже шла речь в предыдущем разделе; о них будет сказано и в главе 13. Другие вещества, используемые как медицинские талисманы, — это уголь, ярь-медянка и киноварь. Они могли использоваться вместе с ладаном или смолой; их привешивали в ладанке к нательному кресту больного[186]. Целебные свойства приписывались также *херувимскому ладану*, или *херувимской золе* — это пепел от ладана, оставшегося после каждения во время херувимской песни[187]. В некромантии использовали землю с могил, о чем сказано в другом месте; однако эта земля могла применяться и в лечебных целях. О некоторых других веществах — в следующих главах.

Из металлов иногда применялась ртуть — в качестве защиты от порчи; но чаще всего использовали серебро, золото и железо. Первые два металла часто упоминаются в заговорах и описаниях магических ритуалов в других разделах этой книги; немного подробнее следует сказать о железе.

Целительная и защитная сила железа известна с глубокой древности, о ней писал еще Плиний[188]. Лечебную силу железа демонстрирует белорусский заговор от сифилиса, во время произнесения которого язвы следует обводить железом[189]. Мы уже говорили о частом употреблении железа (например, подков в качестве талисманов), железных оград, замков и ключей для защиты скота[190]; обращения к железу часто встречаются в заговорах (см. гл. 7 и 9.5). В некоторых местностях гадающие, чтобы оградить себя от бесовских сил, очерчивают вокруг себя круг железным предметом[191].

Для некоторых магических практик, известных в России, характерен запрет на употребление железа (как вещества, враждебно-

го колдовству); в частности, нельзя использовать железные орудия для выкапывания волшебных трав, с помощью которых можно отыскать клады (см. гл. 7.5.8), или тех, что собирают в Иванов день. Это поверье бытует и за пределами России.

Широко известна апокрифическая повесть о Соломоне и Китоврасе (славянская версия талмудической легенды о Соломоне и Асмодее; почти дословный перевод с древнееврейского). Китоврасу (ср. кентавр) приписывается знание того, как отесывать камни без помощи железа; это умение Китоврас использовал, помогая Соломону строить Храм. Очевидно, перед нами магическая интерпретация библейского эпизода о строительстве Храма (3 Цар 6:7), расширенного в «Завещании Соломона» (2: 6—7), где говорится о том, что демоны боятся железа.

Магические свойства железа неизбежно связаны с магической силой, которую приписывали кузнецам; их часто считали колдунами, и в святочных подблюдных песнях поется, что они могут «сковать счастье»[192].

10. Вода

Вода присутствует во многих магических и гадательных практиках. Это присутствие может быть символическим, по ассоциации с мытьем и чистотой, но известны и ритуалы вызывания дождя. Вода выступает как среда, в которую опускают или помещают различные предметы при гаданиях; она выполняет роль отражающей поверхности в ритуалах катоптромантии. Воду дают пить больным или намеченным жертвам, предварительно придав ей магические или целебные свойства путем погружения в нее икон, крестов, колец, серебряных предметов, языка колокола, кореньев, змей, кусков метеоритов. В магии, а особенно как лекарственное средство, использовалась разная вода: из реки Иордан и из любой иордани (прорубь во льду, на которой совершается крещенское водосвятие); освященная вода или вода, взятая из трех (или семи) колодцев; дождевая вода, роса или вода, полученная из растаявшего снега. Вместе с тем вода или мыло, которыми омывали покойника[193]; вода после стирки вещей человека, которому был адресован заговор; вода из Мертвого моря (которую специально для колдунов везли из Святой земли благочестивые паломники) могла быть использована в дурных целях[194]. В этой книге приведено много примеров та-

кого использования воды, и большая их часть имеет аналогии в других культурах. В сказках упоминаются разновидности волшебной воды — живая вода и мертвая. При этом мертвая вода использовалась для сращивания членов расчлененных трупов, а живая — для их оживления[195]. Существует также суеверие, что нельзя набирать воду после наступления темноты, потому что вода «спит»[196]. Представления о чудесной воде сохраняют свою жизненность и в наши дни: Агентство Рейтер (ссылаясь на ТАСС) 15 мая 1995 года сообщило, что в одной деревне в Вологодской области открыт колодец с чудесной водой, которая якобы обладает антиалкогольными свойствами, помогает при похмелье и даже превращает пьяниц в трезвенников. О чудесных источниках и колодцах см. также гл. 12.

---

[1] См. гл. 3.

[2] Домострой. 1990. С. 119.

[3] См.: *Apuleius.* Apulei Apologia. Комментарий. С. 3. Прим. 15.

[4] *Apuleius.* Apulei Apologia. 69, 17.

[5] Там же. Комментарий. С. 175. Прим. 17. 3, 4 и 5.

[6] См.: *Schmitz.* Bussbücher. Vol. 1. P. 307; см. также: *Thomas of Chobham.* Summa de arte praedicandi. Cap. 6.: Sortilegiorum vel veneficiorum. О раннехристианских и византийских связях см.: *Troianos.* Zauberei und Giftmischerei.

[7] «Изборник» Святослава 1076 года включает фрагмент из «Constitutiones Apostolorum», запрещающий гадание, ворожение и зелейничество (изготовление и использование ядов); ворожей предписывается предавать смертной казни (см.: Исх., 22:18 и Втор., 18, 10, 11); далее упоминается грех изведения чад в утробе.

[8] О русских вариантах сказания о крестном древе см.: *Веселовский.* Разыскания в области русского духовного стиха. [Гл.] 4. Сон о дереве в Повести града Иерусалима и Стихе о Голубиной книге; [Гл.] 10. Западные легенды о древе креста и Слово Григория Богослова о трех крестных древах.

[9] Подробное исследование легенд о картофеле см.: *Никифоров.* Русские повести, легенды и поверья о картофеле. Упомянутые в тексте детали см. на с. 24, 82. Мотив растений, выросших из погребенных трупов, общеизвестен, см. ниже описания *архангела, гороха* и *симтарины.*

[10] *Даль.* Толковый словарь (см. *картофель*); *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (ст. *содомские яблоки*); *Даль.* Пословицы. 1998. Т. 1. С. 35. (Согласно одному варианту, чай несколько менее греховен, потому что проклят только на трех соборах.) Русская православная церковь и солидарные с нею в этом старообрядцы признают только семь вселенских соборов (те, которые предшествовали Никейскому собору 787 года, признаваемые и Восточной, и Западной церковью), восьмой собор (его, впрочем, никто не считает вселенским) провел патриарх Никон, он же Антихрист.

[11] Список растений, обычно относимых к «кореньям», приведен в.: *Даль.* Толковый словарь (см. *корень*).

[12] Там же (см. *зелье*, *корень*).

[13] Особое значение Иванова дня, отказ от использования железных орудий, требование выкапывать растения на рассвете и помещать их под церковный престол — все это известно и в англосаксонской традиции: см. *Storms.* Anglo-Saxon Magic. P. 9, 10. О немецкой и других традициях см.: Handwörterbuch des deutchen Aberglalubens (s.v. *Johannes der Täufer; Neunerlei Kräuter*). О подобных представлениях в античном мире см.: *Delatte.* Herbarius. Ch. 1. Temps propice à la récolte.

[14] Домострой. 1990. С. 239.

[15] *Пыпин.* Ложные и отреченные книги. С. 167. Сходный заговор опубликован в: *Майков*: Великорусские заклинания. № 253. В заговоре № 254 из того же сборника отмечается, что «по словам знахариц... травы должно рвать наго-му, какой человек родится».

[16] *Максимов.* Нечистая сила. Т. 1. С. 181.

[17] О других соответствиях см. также: *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (ст. *Адам*). См. также: *Забылин.* Русский народ. С. 394—395.

[18] *Сахаров.* Сказания. С. 88—92.

[19] Домострой. 1990. С. 226. В этой публикации как наиболее близкое соответствие указывается *Cypripedium calcedus.* О том, что предмет получает магическую силу, если положить его на церковный престол, см. ниже (о «сорочках»).

[20] *De Gubernatis.* La Mythologie des plantes. T. 1. P. 7 (со ссылкой на Драгоманова и соотнесением растения с Enjugium campestre). См. также: *Забылин.* Русский народ. С. 428.

[21] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (ст. *Артамон*).

[22] Домострой. 1990. С. 226—227; *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (s.v.).

[23] *Виноградов.* Заговоры. С. 31.

[24] *Забылин.* Русский народ. С. 435.

[25] *Черепнин.* Из истории древнерусского колдовства. С. 189.

[26] Словарь русского языка XI—XVII вв. (см. *опасный*).

[27] *Виноградов.* Заговоры. С. 33.

[28] *De Gubernatis.* La Mythologie des plantes. T. 2. P. 156.

[29] *Забылин.* Русский народ. С. 426. Сходный восточный ритуал для тех же целей требует закопать в пустом черепе черного ворона пять зерен кориандра, а выросшие побеги съесть: *Budge.* Syrian Anatomy. P. 700.

[30] См.: *Меркулова.* Очерки. С. 104—105.

[31] Dictionarie. P. 121, 474.

[32] *Забылин.* Русский народ. С. 433.

[33] Ботанические и этимологические подробности см.: *Меркулова.* Очерки. С. 104—105.

[34] Там же. С. 59—60.

[35] Упоминается в: *Черепнин.* Из истории древнерусского колдовства. С. 80. В Европе свойство придавать резвость лошади приписывается чесноку: *Grieve.* Modern Herbal (s.v.).

[36] *De Gubernatis.* La Mythologie des plantes. T. 2. P. 175.

[37] *Забылин.* Русский народ. С. 435.

[38] *Рыбников.* Песни. 1991. Т. 3. С. 208. У В.И. Даля не упоминается.

[39] См.: *Зеленин.* Избранные труды: Очерки русской мифологии. Указатель.

[40] *Забылин.* Русский народ. С. 409. У В.И. Даля не упоминается.

[41] *Торен.* Русская народная медицина. С. 68. См. также: *Меркулова.* Очерки (ст. *иван-чай*). С. 130 о ботанических и этимологических подробностях.

[42] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (s.v.) — отмечается, что определение *адамов* может прилагаться к широкому кругу названий растений.

[43] *Макаренко.* Сибирский народный календарь. С. 86.

[44] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (s.v.).

[45] Ботанические и этимологические подробности см.: *Меркулова.* Очерки. С. 95.

[46] *Сахаров.* Сказания. С. 88—92.

[47] *De Gubernatis.* La Mythologie des plantes. T. 1. P. 127.

[48] *Афанасьев.* Поэтические воззрения. Т. 2. С. 415.

[49] *De Gubernatis.* La Mythologie des plantes. T. 1. P. 110.

[50] Ботанические и этимологические подробности см.: *Меркулова.* Очерки. С. 119.

[51] *Сахаров.* Сказания. С. 88—92.

[52] *Черепнин.* Из истории древнерусского колдовства. С. 80. Другие свидетельства об использовании папоротника в магических целях см.: *Померанцева.* Мифологические персонажи. С. 179; *Афанасьев.* Указатель; *Забылин.* Русский народ. С. 78; *Покровский.* Историческая хрестоматия. С. 129.

[53] *Зеленин.* Избранные труды: Очерки русской мифологии. С. 188, 245, 312.

[54] Ботанические и этимологические подробности см.: *Меркулова.* Очерки. С. 34—35.

[55] Возможно, это один из ритуалов, послуживших причиной церковного запрета «купания с травами», о котором говорится на с. XX.

[56] *De Gubernatis.* La Mythologie des plantes. T. 2. P. 181 (со ссылкой на русского корреспондента).

[57] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (см. *Аграфена-купальница*); *Даль.* Толковый словарь (см. *купать*).

[58] *Меркулова.* Очерки. С. 35.

[59] *Grieve.* Modern Herbal. P. 749—750.

[60] Ботанические и этимологические подробности см.: *Меркулова.* Очерки. С. 110.

[61] *Дубасов.* Очерки Тамбовского быта XVII и XVIII столетий. С. 663 (без указания источника и подробностей).

[62] *Костомаров.* Очерк. С. 197.

[63] *Афанасьев.* Поэтические воззрения. Т. 2. С. 415—417.

[64] *Сахаров.* Сказания. С. 88—92.

[65] *Костомаров.* Очерк. С. 197; *Забылин.* Русский народ. С. 409—410.

[66] *Забелин.* Домашний быт русских цариц. С. 538.

[67] Ботанические и этимологические подробности см.: *Меркулова.* Очерки. С. 34.

[68] *Забылин.* Русский народ. С. 409.

[69] *Афанасьев.* Поэтические воззрения. Т. 2. С. 415—417.

[70] *Виноградов.* Заговоры. С. 31.

[71] Домострой. 1990. С. 236.

[72] *Стрижев.* Календарь. С. 271.

[73] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (см. *Иуда*).

[74] *Забылин.* Русский народ. С. 275; *Маркевич.* Обычаи (Репринт. С. 118).

[75] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (s.v.); Домострой. 1990. С. 239.

[76] *Даль.* Толковый словарь (см. *перелетывать*).

[77] *Костомаров.* Очерк. С. 197.

[78] *Виноградов.* Заговоры. С. 31.

[79] *Забылин.* Русский народ. С. 431—432.

[80] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (s.v.).

[81] *Торен.* Русская народная медицина. С. 75. В «Словаре русских говоров Приамурья» упоминается также в этом значении под именами *плакун* и *алый плакун* как лекарственное растение от сердечных болезней и испуга.

[82] Голубиная книга. С. 39.

[83] *Дьяченко.* Полный церковно-славянский словарь (см. *плакун-трава).*

[84] Домострой. 1990. С. 237 (указано, что собирать нужно на закате 1 августа).

[85] *Даль.* Толковый словарь (см. *плакать*); указано также, что, по поверьям, растение заставляет плакать бесов и ведьм.

[86] *Сахаров.* Сказания. С. 88—92.

[87] *Маркевич.* Обычаи. (Репринт). С. 117. Крест, сделанный из корня этого растения, заставит всех на свете тебя бояться.

[88] *Скрынников.* Государство и церковь. С. 139.

[89] *Костомаров.* Очерк. С. 197; Домострой. 1990. С. 237.

[90] *Забылин.* Русский народ. С. 433.

[91] *Маркевич.* Обычаи. (Репринт). С. 117.

[92] *Сахаров.* Сказания. С. 88—92.

[93] *Даль.* Толковый словарь (см. *греметь*).

[94] *Сахаров.* Сказания. С. 88—92.

[95] *Даль.* Толковый словарь (см. *не тронь, разрыв*).

[96] См.: *Смирнов.* Эпика Полесья. № 66, 67. Записано в украинском Полесье.

[97] *Стрижев.* Календарь. С. 271.

[98] Домострой. 1990. С. 238.

[99] *Foust.* Rhubarb.

[100] Домострой. 1990. С. 238. Примеч. на с. 296 идентифицирует это растение как *Glechoma hederacea.*

[101] *Забылин.* Русский народ. С. 409.

[102] Домострой. 1990. С. 238.

[103] Первоевангелие Иакова; другие случаи упоминания см. по Указателю.

[104] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (s.v.).

[105] См.: *Афанасьев.* Поэтические воззрения. Т. 2. С. 421—422.

[106] *Семенов-Тян-Шанский.* Путешествие. С. 40.

[107] Согласно А. де Губернатису (*De Gubernatis.* La Mythologie des plantes. T. 1. P. 291), который, в свою очередь, цитирует Роговича, это растение, *Pulsatilla patiens*, расцветает голубыми цветами в апреле. М.Д. Торен (*Торен.* Русская народная медицина. С. 79) называет как соответствующее *Pulsatilla pratensis.*

[108] *Сахаров.* Сказания. С. 88—92.

[109] См.: *Kivelson.* Patrolling the Boundaries. P. 309.

[110] *Даль.* Толковый словарь (см. *стрекать, бадяга*).

[111] *Маркевич.* Обычаи. (Репринт). С. 117.

[112] *Даль.* Толковый словарь (см. *бадья*).

[113] *Сахаров.* Сказания. С. 88—92; *Афанасьев.* Поэтические воззрения. Т. 3. С. 458, 461.

[114] *Рыбников.* Песни. 1991. Т. 3. С. 209.

[115] Примеры см.: *Зеленин.* Избранные труды: Очерки русской мифологии. Указатель.

[116] *Grieve.* Modern Herbal (s.v. *mugwort*).

[117] *Минько.* Суеверия. С. 131.

[118] См.: *Frazer.* Garnered Sheaves. Ch. 4. The Language of Animals.

[119] *Афанасьев.* Поэтические воззрения. С. 574—575.

[120] Свидетельство Роговича приведено из: *De Gubernatis.* La Mythologie des plantes. T.2. P. 17.

[121] *Забылин.* Русский народ. С. 434—435.

[122] Домострой. 1990. С. 239.

[123] *Kieckhefer.* Magic in the Middle Ages. P. 5.

[124] *Меркулова.* Очерки. С. 93, 96.

[125] *Торен.* Русская народная медицина. С. 82.

[126] *Афанасьев.* Поэтические воззрения. Т. 2. С. 415.

[127] *Меркулова.* Очерки. С. 96.

[128] Словарь русских говоров Приамурья (s.v.).

[129] *Майков.* Великорусские заклинания. № 201.

[130] *Минько.* Суеверия. С. 52.

[131] *Костомаров.* Очерк. С. 190.

[132] *Ларин.* Русско-английский словарь-дневник. С. 182.

[133] *Забылин.* Русский народ. С. 51.

[134] *Даль.* Толковый словарь (см. *дух*).

[135] Русский фольклор: Хрестоматия. С. 51.

[136] *Попов.* Русская народно-бытовая медицина. С. 54. Девять веток упоминаются и в англосаксонском «Заклинании девяти трав»: см. *Storms.* Anglo-Saxon Magic. P. 188—189.

[137] *Змеев.* Русские врачебники. С. 72.

[138] Подробный обзор русских и восточнославянских поверий, связанных с хлебом, см.: *Страхов.* Культ хлеба (особенно гл. 2, раздел 4,1 — о «лесенках»).

[139] *Китицына*. Хлеб. С. 98—99; *Страхов*. Культ хлеба.

[140] *Даль*. Толковый словарь (см. *лествица*).

[141] См.: *Власова*. Новая абевега. С. 27.

[142] См. также: *Страхов*. Культ хлеба (особенно гл. 1, раздел 5,1).

[143] *Афанасьев*. Поэтические воззрения. Т. 1. С. 120; *Даль*. Толковый словарь (см. *ноготь*) — обрезки ногтей человека нужно было собирать и сохранять; *Ralston*. Songs of the Russian People. P. 110—111; *Frazer*. Folklore in the Old Testament. P. 57. Представления о духовной лествице встречаются в разных частях света: Там же. P. 52—58.

[144] *Забылин*. Русский народ. С. 262. О сходных исламских верованиях в Иране см.: *Donaldson*. Wild Rue. P. 185—186.

[145] *Perry*. The Soul of Russia. P. 196—197.

[146] *Забылин*. Русский народ. С. 268.

[147] *Даль*. Толковый словарь (см. *сорочка*). О широко распространенных английских верованиях, связанных с «сорочкой» как счастливым амулетом, см.: *Opie, Tatem*. Dictionary of Superstitions (s.v. *caul*); *Hazlitt*. Dictionary (s.v. *caul*); согласно верованиям, бытующим в Кентукки, дети, родившиеся в «сорочке», обладали «вторым зрением»: *Thomas, Thomas*. Kentucky Superstitions. № 12.

[148] *Levin*. Childbirth. P. 53 (он утверждает, что так же поступали с плацентой).

[149] *Ginzburg*. The Night Battles. P. 163.

[150] Противоположную точку зрения см. в: *Klaniczay*. Shamanistic Elements in Central European Witchcraft, — где подробно описаны сходные верования, бытовавшие в Центральной Европе и на Балканах, и указан их возможный общий источник.

[151] См.: *Forbes*. The Midwife and the Witch. P. 102.

[152] Дюшень в своем издании «Стоглава» (Le Stoglav ou les cent chapitres. P. 108) приводит комментарий Вальсамона к 61-му правилу Трулльского собора (692 г.), где упоминается игумен, который носил «сорочку» в качестве амулета от злых сплетен.

[153] Там же. P. 101, 103.

[154] *Чикачев*. Русские на Индигирке. С. 116.

[155] *Забылин*. Русский народ. С. 271.

[156] *Попов*. Русская народно-бытовая медицина. С. 189.

[157] Там же. С. 190.

[158] *Даль*. Толковый словарь (см. *пасха*); *Забылин*. Русский народ. С. 53 (сообщается, что в Белоруссии и Болгарии в землю закапывают кости теленка).

[159] *Черепнин*. Из истории древнерусского колдовства. С. 88.

[160] *Данилов Кирша*. Древние российские стихотворения. С. 154.

[161] *Даль*. Толковый словарь (см. *змий*).

[162] *Margeret*. The Russian Empire. P. 37 и примеч. 115. Посох был похищен поляками в 1611 году, распилен на части и роздан наемникам.

[163] Фотографию рога нарвала в оправе из немецкой сокровищницы см.: *Hansmann, Kriss-Rettenbeck*. Amulet und Talisman. S. 79. См. также: *Massing*. Ceremonial Staff // Circa 1492. P. 126.

[164] См.: *Chambers*. A Renaissance Cardinal. P. 164 and passim.

[165] Об этом в славянской книжности и народных легендах см.: *Белова.* Единорог.

[166] См.: *Вилинбахов.* Государственный герб России. С. 28—32.

[167] См.: *Appleby.* A Selective Index. P. 28—33. Согласно популярному поверью, Распутин лечил царевича Алексея «роговыми каплями»: *Баранов.* Московские легенды. С. 207—209.

[168] *Забылин.* Русский народ. С. 185—186.

[169] Некоторые из них упоминаются в описях, см.: *Забелин.* Домашний быт русских цариц. С. 48 (хранился в ларце, очевидно как талисман), 54—55 (числом три, оценены в 215 рублей), 136 (белый, с рогом единорога).

[170] *Дьяченко.* Полный церковно-славянский словарь (см. *безар*).

[171] *Ларин.* Русско-английский словарь-дневник. С. 185. Б.А. Ларин не дает перевода, но, возможно, это *сайка*, упомянутая М. Фасмером (несъедобная маленькая рыбка, обитающая в Архангельском регионе).

[172] *Забылин.* Русский народ. С. 279. Фасмер считает это испорченным названием *пескарь* (*Фасмер.* Этимологический словарь. См. *песок*).

[173] См.: *Apuleius.* Apulei Apologia. Комментарий. С. 84. Прим. 12; Works of Apuleius. P. 281.

[174] Интересный глобальный обзор данного сюжета, включая раковины каури, см.: *Gobert.* Le Pudendum magique; *Andersen.* The Witch on the Wall. Дж. Фрэзер (*Fraser.* The Heraldic Woman. P. 81) отмечает, что демонстрация женских гениталий привлекает добро и отпугивает зло. О рыбе как сексуальном символе см.: *Eisler.* Der Fisch (интерпретация по З. Фрейду); и статью X. Баумана // Encyclopedia of World Art. Vol. 12. Col. 895. Об амулетах из рыб и связанных с ними сексуальных коннотациях см. также: *Hansmann, Kriss-Rettenbeck.* Amulet und Talisman. S. 217—218.

[175] См.: *Толстой.* «Выходила потаскуха в чем мать родила».

[176] British Library MS Arundel 201; опубликовано в: *Schmitz.* Bussbucher. Vol. 1. S. 459.

[177] *Никифоровский.* Простонародные приметы и поверья. С. 275.

[178] *Черепнин.* Из истории древнерусского колдовства XVII в. С. 87.

[179] См.: *Barb.* Birds and Medical Magic. P. 316—322. Об использовании их в качестве амулета в Англии см.: Proceedings of the Society of Antiquaries. Second ser. 1909. XXII. P. 516—517; *Hazlitt.* Dictionary (s.v. *aetites*).

[180] *Ласточкин камень, ластовик, ласточник*, см.: *Даль.* Толковый словарь (см. *ластица*).

[181] *Черепнин.* Из истории древнерусского колдовства. С. 88.

[182] Там же.

[183] *Забылин.* Русский народ. С. 407.

[184] *Виноградов.* Заговоры. С. 33. Обзор сведений об использовании птичьих сердец и гениталий животных в качестве ингредиентов для приготовления приворотных средств см.: *Кляус.* Сердца птиц и половые органы животных.

[185] *Забылин.* Русский народ. С. 262; *Афанасьев.* Народные русские легенды. М., 1859. С. 13.

[186] *Попов.* Русская народно-бытовая медицина. С. 189.

[187] *Даль.* Толковый словарь (см. *херувим*).

[188] *Плиний*. Естественная история (*Pliny*. Naturalis historia. XXIV. 14—15). Это верование, скорее всего, имеет универсальный характер; о британских поверьях см., например: *Opie, Tatem*. Dictionary of Superstitions (s.v. *horseshoe, iron*).

[189] *Романов*. Белорусский сборник. С. 65.

[190] Подробнее об употреблении железа в Белоруссии см.: *Минько*. Суеверия. С. 137—152.

[191] *Болонев*. О некоторых архаических элементах. С. 70.

[192] Там же. С. 71.

[193] Примеры из Шотландии см.: *Opie, Tatem*. Dictionary of Superstitions (s.v. *corpse's washing water cures*).

[194] Русские колдуньи использовали воду из Мертвого моря в качестве «мертвой», см.: *Graham*. With the Russian Pilgrims. P. 198.

[195] См.: *Афанасьев*. Поэтические воззрения славян на природу (особенно гл. 7, 16 и passim); *Елеонская*. Отголоски древних верований. На литературные и фольклорные переработки этой идеи не в последнюю очередь повлияли слова Акафиста иконе Божией Матери Всех скорбящих радости: «Радуйся, животворныя воды неистощимый источниче» (икос 7). См. также гл. 15 (с. XX и примеч. 65) о Якове Брюсе.

[196] *Власова*. Новая абевега. С. 9—10.

10. ТЕКСТЫ КАК АМУЛЕТЫ

1. Введение

Использование книг и текстов в качестве амулетов широко распространено в разных культурах[1]. В России существует достаточно примеров верований в записанные заклинания, действенность которых обеспечена в том случае, если держать их на теле или даже съесть. Обычно такие амулеты носили на шее, часто вместе с нательным крестом, который многие воспринимали тоже как амулет, хотя известны и другие варианты. Мэтью Гатри, английский врач, наблюдавший русскую жизнь в конце XVIII века, описывает пергаментные полоски с записанным на них изречением-заклинанием, которые носили в виде налобных повязок. Он считает названия букв славянского алфавита «дидактическими талисманами» — возможно, это намек на славянскую назидательную «Азбучную молитву», в которой каждый стих начинается со слова — названия очередной буквы алфавита (аз, буки, веди и т.д.)[2], или на дидактические версии магического квадрата SATOR (см. ниже, раздел 8)[3]. Этот, а также другие способы использования записанного слова в магических целях рассматриваются в других разделах настоящей книги; в данной главе преимущественно анализируются тексты, созданные как религиозные (как правило, это апокрифы), а позднее применявшиеся в качестве амулетов.

Апокрифических текстов, которые использовались как амулеты, много: «Об Адаме и Еве», «Сказание о крестном древе», «Сказание о рае», «Плач Адама о рае», «Рукописание Адама», «О главе Адамове», «Сон Богородицы», «Иерусалимский свиток» («Епистолия Иисуса Христа о неделе»), «Хождение Богородицы по мукам», «Сказание о двенадцати пятницах»[4]. А.Н. Минх отмечает, что практика их использования пришла из Византии, причем чаще всего встречается «Сон Богородицы». Описания собраний русских рукописей свидетельствуют, что множество списков «Сна Богородицы», начиная с XVIII века и до наших дней, включают также «Иерусалимский свиток» и «Сказание о двенадцати пятницах»[5].

2. Послания Христа и царя Авгаря

Возможно, древнейшим русским текстом-амулетом является апокрифическая переписка царя Эдессы Авгаря и Иисуса Христа[6], известная с поздней античности. Один из вариантов этой переписки приводит Евсевий в «Церковной истории»[7]. Другой содержится в сирийской «Didascalia Addai» (IV век); он сопровождается обещанием, что Эдесса никогда не попадет в руки врага: паломница в Иерусалим Егерия (IV в.), рассказывая о своем путешествии, отмечает, что послание до сих пор хранится в Эдессе и что Авгарь действительно спас свой город от нападения персов, водрузив его на городских воротах[8].

Дополнительная подробность — образ Христа — существует с VI века в сирийской версии и у таких византийских писателей, как Иоанн Дамаскин (675—749) и Феодор Студит (759—826), а также у византийского историка церкви XIII века Никифора Каллиста[9]. Этот рассказ — источник широко известного типа иконы «Спас нерукотворный» («нерукотворенный»)[10]. Русская версия истории Авгаря (XVI век) была опубликована в 1863 году Н.С. Тихонравовым[11]; в примечании он пишет, что это — каноническое сочинение (оно действительно так воспринималось в некоторых регионах христианского мира, особенно в православных)[12], которое оказалось включенным в списки отреченных книг из-за апокрифических дополнений и по той причине, что его носили на шее суеверные люди[13].

Вкратце рассказ таков: Авгарь, царь Эдессы, посылает за евангелистом Лукой, писцом и иконописцем, и приказывает ему идти в Иерусалим и написать там образ Христа. Тот встречает Иисуса, который берет у Луки полотенце (убрус) и запечатлевает на нем свой лик. Лука отдает полотенце Фаддею и отправляет его в Эдессу с этим образом. На том месте, где отдыхает Фаддей, появляется огненный столп, а лик запечатлевается на камне. Горожане приносят этот камень в город, и слепые, хромые и прокаженные излечиваются, прикасаясь к нему. В конце концов они приходят к Авгарю, и он излечивается от подагры. Авгарь направляет послание Христу, в котором говорится: мы слышали, что ты излечиваешь без колдовства и зелий; от звука твоего голоса хромые начинают ходить, глухие — слышать, прокаженные очищаются, злые духи и неизлечимые болезни изгоняются по твоему слову; кровоточивая женщина исцелилась, прикоснувшись к краю твоей одежды, и ты воскрешаешь мертвых. Или ты Бог, спустившийся с небес, или сын

Божий. Приди к нам, чтобы исцелять здесь, ибо я знаю, что иудеи злоумышляют против тебя и хотят тебя убить. Иисус отправил ответ через Ананию-писца: он благословил Авгаря, пообещав ему здоровье, но сказал, что не может явиться, ибо должен умереть и воскреснуть.

Далее следует пассаж о том, что всякий, носящий при себе это послание, будет защищен от зла и болезней, поскольку оно написано рукой Спасителя. Послание следует читать возле больного трижды с земным поклоном и молитвой. Оно запечатано семью печатями (Ф Т Х Е У Р Д: для каждой из этих букв впоследствии было предложено толкование). Далее следуют указания по изготовлению еще одного амулета, содержащего разные имена Христа и близкого другому апокрифу, «Семьдесят имен Божиих» (см. ниже).

Характер рассказа об Авгаре очевидно указывает на использование его в первую очередь как врачебного амулета и магического заклинания. Использование послания Христа к Авгарю как амулета надежно засвидетельствовано также в Болгарии и Сербии[14]; болгарская книга «Абагар Филипа Станиславова» была напечатана в Риме в 1651 году и использовалась как амулет[15].

3. Семьдесят два имени Господа

Уже из названия ясно, что мы имеем дело с подобием литании, семидесяти (или семидесяти двух) имен Божиих, за которой следует такое же число имен Богородицы[16]. Основному тексту предшествовал следующий пассаж: «Если прочтешь это, будешь непобедим в битвах, неуязвим для врагов и внезапной смерти и ночных кошмаров и козней Сатаны». Подобные амулеты были распространены повсеместно. В еврейском заговоре из каирской Генизы также призывались семьдесят имен Господних[17], а латинский заговор против лихорадок в англосаксонской Англии изгоняет лихорадок «per septuaginta nomina dei sancta et immaculata» («семьюдесятью именами Божьими, святыми и непорочными»)[18]. Специалист по французским катарам Рене Нелли описал очень близкую молитву, известную в Лангедоке с XII века. В нее включены греческие и еврейские слова, и Нелли отмечает, что она встречается в так называемом «Гримуаре» папы Гонория, и относит ее, не вполне определенно, к каббалистической традиции[19]. Армянский амулет также перечисляет семьдесят два магических имени Бога[20]. Учитывая

дату русского текста (не ранее XVI века), с наибольшей вероятностью можно предполагать его западноевропейское или византийское происхождение, хотя М. Гастер считает первоисточник еврейским[21]. Семьдесят (два) имени Господа, безусловно, связаны с другими магико-врачевальными объектами, которых также насчитывается семьдесят или семьдесят два: семьдесят две жилы, сустава, сухожилия, семьдесят две болезни в греческих и славянских заговорах и ложных молитвах.

4. Письмо св. Николаю или Петру

Речь идет о так называемых разрешительных грамотах, которые вкладывают в правую руку умершего перед похоронами (современный текст грамот не включает обращения к св. Николаю). Грамоты возбуждали любопытство иностранцев; они упомянуты в записках путешественников, опубликованных на нескольких языках. Ричард Ченслер, написавший отчет о поездке в Московию в 1553 году (впервые опубликован в 1589 году: *Richard Hakluyt.* Principal Navigations), сообщает: «Когда кто-нибудь из них умирает, то тело кладут в гроб или ящик, а в руку умершего вкладывают небольшой свиток, содержащий слова о том, что умерший был истинно русским, принявшим истинную веру и в ней умершим. Они говорят, что это писание или послание отправляют св. Петру, который, получив его, как они утверждают, читает его и в соответствии с ним разрешает умершему вход на небеса...»[22]

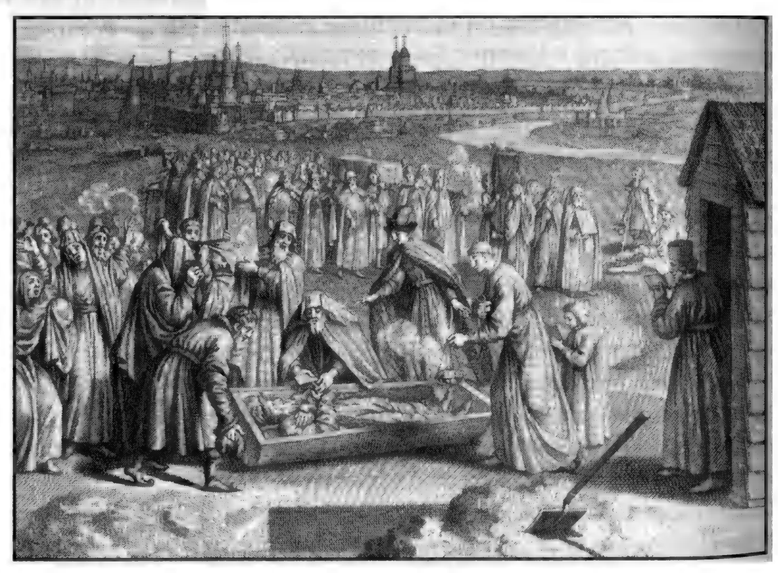
Несколько позднее Джайлс Флетчер в своем сочинении «Of the Russe Common Wealth» (1591) утверждал: «При похоронах у них существует также множество суеверных и языческих обрядов, так, например, они кладут в руки покойнику письмо к св. Николаю, которого считают главным своим заступником и стражем врат Царствия Небесного, каким announced паписты считают Петра»[23].

Поэт Джон Мильтон, включивший тот же рассказ в свое сочинение «Brief History of Muscovia» (London, 1682), безусловно, опирался на эти источники.

В 1618—1619 годах капеллан Московской компании Ричард Джемс составил русско-английский словарь-дневник (с русским языком он познакомился в Архангельске) и тоже записал этот рассказ. Он содержал различные детали, в частности о том, что такой привилегии удостаиваются только священники, но в Литве пись-

мо дают также магнатам и выдающимся воинам; оно адресовано свв. Петру и Павлу[24].

Адам Олеарий, дипломат из Гольштейна, в 1630—1640-е годы цитирует текст этого письма: «Мы, нижеподписавшиеся, Патриарх или Митрополит, священник города... исповедуем и свидетельствуем сим, что податель сих наших писем всегда жил у нас как истинный христианин, исповедующий греческую веру; и хотя он иногда и грешил, он покаялся в своих грехах, и посему получил отпущение грехов. Что он почитал Бога и святых; что он молился и постился в часы и дни, установленные Церковью, со мной, своим духовником, он во всем примирился, так что у меня нет причин осуждать его или отказывать в отпущении грехов. Как свидетельство этого мы дали ему настоящее удостоверение, которое он может показать, чтобы св. Петр мог открыть перед ним двери вечного блаженства»[25].



«Пропуск на небеса», или Письмо св. Петру
Гравюра Б. Пикара, 1732 г. Из кн. «Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peoples du monde», Amsterdam, 1733.

Самуил Коллинс, английский лекарь царя, в своей версии рассказа (1671) сообщает, что это письмо местного епископа св. Николаю, описывающее жизнь и поступки умершего[26]. По словам Яна

Стрюйса (1681), письмо снабжалось подписью и печатью[27]. Питер Генри Брюс и Джон Перри, оба писавшие в начале XVIII века, добавляют: это было удостоверение, подтверждавшее, что человек был христианином и может быть допущен на небеса[28]. Такого взгляда придерживался и француз Жак Жюбе, посетивший Россию в те же времена; он настаивает на том, что «паспорт» (пропуск) — неправильное название письма и его должно именовать «удостоверением христианина». Он добавляет интересную деталь: согласно Ц. Баронию, сам Владимир I Киевский (ок. 956 — 1015), канонизированный Русской церковью за то, что сделал христианство государственной религией Киевской Руси, ввел обычай давать «паспорта», чтобы воспрепятствовать возвращению своих подданных в язычество[29]. К 1733 году этот обычай засвидетельствован на гравюре Бернара Пикара в книге «Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde» (Amsterdam, 1733).

К концу XVIII века и до настоящего времени разрешительные грамоты стали изготавливать печатным способом, причем в тексте оставляли пробел для имени умершего; одну такую грамоту в 1781 году в качестве курьеза раздобыл Томас Димсдейл, врач-квакер, который был медиком Екатерины II; письмо сохранилось в семейной коллекции Димсдейлов[30]. В основном этот текст совпадает с тем, который приведен Олеарием[31].

Обычай был распространен во всех слоях общества, включая знать и самого царя. В 1674 году после смерти царя Алексея Михайловича между патриархом и царским духовником разгорелся спор о том, кто из них имеет право вложить грамоту в руку покойного монарха[32]. В XVIII веке, видимо, соблюдался протокол, согласно которому распределялись обязанности духовных лиц. У. Ричардсон описывает, как во время похорон княгини Куракиной духовник княгини вручил грамоту епископу, который прочел ее вслух и вернул духовнику, торжественно вложившему ее в правую руку покойной. В приложении Ричардсон приводит перевод грамоты: это обыкновенная молитва, которую, по его словам, «смехотворным образом представляли паспортом, который следует предъявить св. апостолу Петру»[33]. В 1730-е годы леди Джейн Рондо, описывая похороны младшей дочери петровского фаворита князя А.Д. Меншикова, отметила соблюдение того же обычая[34].

В действительности обычай вкладывать разрешительную грамоту в правую руку покойного был и остается частью русского православного похоронного обряда. При этом представление о том,

что это — «паспорт», слишком часто присутствует в записках иностранцев, чтобы его можно было счесть простым измышлением. Во всяком случае, термины *пропуск* и *подорожная* (согласно «Толковому словарю» В.И. Даля, открытый лист на получение почтовых лошадей), прилагавшиеся к этой молитве в народном русском языке, показывают, что она, несомненно, приобрела неканонический оттенок. В анонимном протестантском памфлете «Curieuse Nachricht...» (1725) утверждается, что Петр I отменил обычай передачи паспорта св. Николаю[35]. Если это и так, то очевидно, что исключены были лишь адресат и наиболее неканонические элементы молитвы. Самый поздний выдающийся пример соблюдения этого обычая, согласно сообщениям английской прессы[36], относится к 1894 году — похоронам Александра III (последним настоящим царским похоронам, т.к. со следующим русским царем, Николаем II, большевики разделались, не соблюдая канонов).

Несомненно, рассматриваемый обычай казался английским и другим иностранным авторам странным и присущим варварской стране. В романе «Турецкий шпион»[37] это уже обычная юмористическая история о России, особенно характерная для псевдоориентальных романов в письмах XVII—XVIII веков. Позиция иностранцев кажется вполне объяснимым заблуждением, если принять во внимание, что даже выдающийся современный исследователь народной религии считает этот обычай исключительно русским. Б.А. Успенский в своем очерке о «письме к св. Николаю» связывает его возникновение с началом русского монашества и Киево-Печерским монастырем; он указывает, что первоначально это была молитва, которую основатель монастыря Феодосий Печерский (XI век) дал представителю знати скандинавского происхождения. Б.А. Успенский полагает, что текст, принятый в наше время, восходит к литургии апостола Иакова и, видимо, вошел в церковную практику с реформами патриарха Никона[38]. Однако уникальных обычаев мало, и сходные благочестивые произведения действительно существовали, а возможно, кое-где и сейчас существуют в Западной церкви: это *бреве* и *Schutzbriefen* («охранные грамоты»)[39]. Можно вспомнить историю, случившуюся со св. Винченцио Феррером, который написал такое письмо для умиравшего грешника, — и по воздуху спустилось ответное послание, подписанное Св. Троицей[40]. Отмечен и аналогичный мусульманский обычай: на пелене, в которую заворачивали умершего, в знак того, что он был истинно верующим, писали стихи из Корана[41]. Поскольку и хрис-

тиане и мусульмане считают Господа всеведущим, такие «памятные записки», которыми они ему докучали, в лучшем случае могли претендовать на статус благочестивой практики и, несомненно, многими должны были рассматриваться как амулеты.

5. «Сон Богородицы»

Это наиболее часто встречающийся в России текст-амулет и, по-видимому, один из самых поздних. Вероятно, текст имеет средневековое латинское происхождение[42]; он существует на нескольких языках и, скорее всего, попал в Россию из Польши[43], видимо, через Белоруссию, где он известен с XVI века[44]; хорошо известен он также на Балканах и в Румынии[45].

Неудивительно, что «Сон Богородицы» сохранился в огромном количестве списков, позднейший из тех, что я видел, датируется 1972 годом[46]. Его версии публиковались или описывались А.Н. Веселовским, А.Н. Пыпиным, Е.Ф. Карским, И. Франко, А.Н. Минхом[47].

Хотя «Сон Богородицы» происходит из литературного источника, он не представляет собой единого текста. Его версии различаются в стилистическом отношении и имеют местные особенности. «Сон...» может иметь форму беседы между Иисусом и Марией, во время которой Богородица говорит, что она спала в Вифлееме (или Иерусалиме) в пещере или на престоле (иногда указан даже день и месяц) и видела вещий сон о страстях и смерти своего сына; Иисус объясняет ей этот сон. В других версиях история прямо начинается с описания этого сна. Часто «Сон Богородицы» включает и иные библейские мотивы, апокрифические и фольклорные (крестное древо, река Иордан, остров Буян). Обычно текст завершается перечнем обещаемых благ тому, кто его сохранит, прочтет или будет носить.

Современная версия, опубликованная А.Н. Пыпиным (источник не указан), отмечена чертами местного колорита и включает апокрифические элементы, например три древа, из которых сооружен крест[48]. Текст сулит такие блага:

«1. Кто сей сон твой, пресвятые Богородицы, спишет и в доме своем содержит в чистоте и с прилежностию, и дом тот сохранен будет <...>.

2. Аще который человек поидет в путь свой, а сей сон <...> с собою несет <...> и тот человек сохранен будет и помилован от

грому, и от войны, и от бури наносные, и от лукавого и нечестивого духа и диявольския силы; к тому человеку и не прикоснется диявол.

3. Аще который человек <...> поидет в лес, а сей сон <...> с собою несет <...> и тот человек сохранен будет и помилован от лессового, и от ползающего гада, и от всякого нечистого духа <...>.

4. Аще кто поидет на воду <...> и тот человек <...> сохранен будет и помилован от морския бури и от диявольского навождения, демонского стреляния, и в воде утонуть не может <...>.

5. Аще который человек <...> поидет пред царя или пред управляющего, или воеводу <...> и тот человек сохранен будет от напрасленные смерти, и от всякого злого человека, и от супостата и от немилостивого судии <...>.

6. Аще кто первым или вторым браком идет венчаться <...> и тот человек сохранен будет и помилован от диявольския силы и к тому человеку не приступится и не прикоснется лихой и злой человек.

7. Аще которая жена беременна и не может родить младенца, или в болезни, а сей сон <...> почитати над нею 3-жды и положить ей над главу, и ту жену прощу и без болезни отпущения будет здрава.

8. Аще в котором дому кто держим <...> будет какою злою болезнию, или сну у него нет, а сей сон <...> над ним прочитать 3-жды и положить ему над главу <...> и тот человек сохранен будет от всякия злые и падучия болезни и чернижныя смерти, и будет на него сон легок, и тот человек получит здравие и долговечен будет на земли <...>.

9. Аще который человек от сего временного света <...> будет преставлятися <...> при смерти своей отца духовного <...> не прилучится, а сию святую молитву твою прочитать над ним 3-жды, и положить ему умирающему над главу, а как разлучится душа от тела, то сей сон <...> положить с ним во гроб <...> и ту душу ад не примет, а встретят ангелы, херювимы и серафимы и вся небесныя силы и понесут одесную престола славы божия.

10. Аще который человек в первый и во второй брак поидет [м.б. в исходном варианте "на брань"?] <...> и тот человек сохранен будет и помилован от напрасленныя смерти и от всякого злого человека, врага и супостата и от неприятеля; никакое железо ранить не может, и на бою убит не будет».

Далее говорится, что эта молитва помещена была в святая святых в Иерусалиме, прочитана святыми апостолами Петром и Павлом, святыми Космой и Дамианом и каким крестом запечатана.

По словам Ф.И. Буслаева, «Сон Богородицы» был в каждом русском крестьянском доме. Его всюду носили с собой как амулет, особенно отправляясь в суд; давали для облегчения умирающим; клали под подушку больным; причем считалось, что он принесет Божие благословение всякому, кто перепишет его девять раз и передаст девяти людям (ранний случай письма, передаваемого по цепочке)[49]. Дома его обычно держали за киотом[50], в Сибири брали в поле и читали во время посева[51]. Возможно, использовать текст в аграрной магии плодородия стали потому, что он служил благопожелательным талисманом для невест и беременных женщин (его часто клали подле роженицы)[52].

Хотя большая часть версий «Сна Богородицы» вполне безобидна, это все же был амулет, обладание которым могло привести к судебному преследованию. В 1724 году по делу о государственном преступлении («слово и дело») некий Роман Краснопольский обвинялся во владении волшебным письмом для соблазнения женщин. Он показал, что получил его от крестьянина Моисея Чурина. Письмо следовало наговаривать на соль, которую затем сыпали в квас или пищу тому, кого желали приворожить. При обыске в избе крестьянина обнаружили заговоры на подход к судьям, текст с перечнем счастливых дней для путешествия и «Сон Богородицы». В деле, разбиравшемся в 1770 году синодальным судом по обвинению одного священника в колдовстве, среди найденных у него улик фигурируют травник, гадательные тексты, в том числе гадательная книжка царя Давида, ложные молитвы и апокрифы, в частности «Сон Богородицы»; один из текстов был переписан самим священником[53].

Судебные преследования продолжались и в XIX веке. Судя по всему, приверженцы официальной Церкви в том, что касалось использования данного текста, не отличались от старообрядцев, однако наказание этих религиозных диссидентов представляется частью периодических кампаний против них. В Тюменском областном архиве в Тобольске хранится список «Сна Богородицы» XIX века с пометой: конфискован во время обыска у раскольника[54].

В одной из версий «Сна» давалось обещание, что амулет сохранит в бою того, кто его носит (см. выше). Это, несомненно, послужило причиной популярности текста среди солдат в России и на Балканах. В 1831 году в Санкт-Петербурге была издана любопытная книга «Письма к воинам» — попытка убедить солдат в том, что их суеверное пристрастие к видениям, снам, чудесам и колдовству

противно здравому смыслу и истинной вере. В ней описаны (удача для историка!) многие осуждаемые практики, в том числе связанные с ними специфические «неразумные» подробности. Среди прочего упоминается и текст «Сна Богородицы», содержащий такие утверждения: тот, кто держит его при себе, попадет в рай; тот, кто держит его под подушкой или на груди, будет сохранен от воров, разбойников, лихих людей и нечистых духов; тот же, кто не верует в «Сон», будет проклят и его замучат всяческие лихорадки, чума, слепота, глухота и вечная тьма[55].

Там же описывается, как один солдат вымогал у крестьян деньги, убедив их, что ему было видение Богородицы, вручившей ему этот текст[56]. Списки «Сна Богородицы» часто встречаются в составе рукописей вместе с уже упоминавшимися текстами: «Епистолией Иисуса Христа о неделе», «Сказанием о двенадцати пятницах» и «Голубиной книгой»; в ряде случаев он контаминируется с элементами этих текстов, превращаясь в «послание с небесе спадшее»[57].

6. «Епистолия Иисуса Христа о неделе» («Епистолия святая неделя», «Иерусалимский свиток», «Послание господа нашего Иисуса Христа с небесе спадшее»)

Этот текст, вероятно латинского происхождения (IV или V века), известен в разных версиях на многих восточно- и западноевропейских языках, часто в комплексе со «Сном Богородицы», иногда с элементами «Сказания о двенадцати пятницах»[58]. В англосаксонской Англии он также использовался как амулет, аналогично многим русским талисманам: «если болезнь внутри, произнеси над водой и дай выпить... если болезнь снаружи, произнеси над свежим маслом и натри им тело»[59].

Существуют русские версии как первой, так и второй греческой редакции[60]. Текст, опубликованный А.Н. Пыпиным[61], сообщает: в Иерусалиме с неба упал камень; патриарх и весь собор молятся над ним три дня и три ночи. После этого камень разверзся, и в нем обнаружился свиток — изложение некоторых событий священной истории, призыв к покаянию (в числе грехов — употребление еврейского языка!) и предписание почитать святую неделю (воскресенье); это послание следует читать по воскресеньям и праздничным дням. Культ дней недели, иногда под видом почитания святых

(в частности, св. Параскевы Пятницы), возможно, обусловил популярность этого текста-амулета. Он был достаточно широко распространен среди славян; известны поучения против него.

А. Малов в «Письмах к воинам» (упоминавшихся в предыдущем разделе) отмечает веру в то, будто на всяком, кто не заплатит за список «Епистолии о неделе», лежит проклятие: явный признак, что текст использовали мошенники[62].

На одном из списков имеется приписка: это святое послание, написанное Господом нашим по-еврейски золотыми буквами, обретено близ Иерусалима и истолковано семилетним мальчиком-сиротой, до того дня не говорившим. Послание следует давать всякому, кто желает его переписать, а тот, кто утаит его, будет проклят[63]. В другом списке добавлено, что послание находилось у Гроба Господня в Иерусалиме, и римский папа послал его королю, своему брату, с тем, чтобы охранить его от неприятеля. Обещаны прощение грехов на сорок дней, легкие роды и защита днем и ночью от змей и дьявола-Искариота[64] (здесь налицо контаминация с известным на Западе посланием Карла Великого)[65]. Украинская версия, предназначенная для ношения в качестве амулета, утверждает, что послание было найдено в английской земле, на Масличной горе![66]

7. «Сказание о двенадцати пятницах»

Текст, известный как «Сказание о двенадцати пятницах», упоминался уже не раз. Это одновременно и наставление по соблюдению целого ряда обрядов с указанием воздаяния, которое за этим последует, и амулет. «Сказание» существует в различных формах, в том числе в виде духовных стихов. Разные редакции приписываются Елевферию или папе римскому Клименту[67]. «Сказание...» было распространено в России с более раннего времени, чем «Сон Богородицы». О сомнительности его статуса как религиозного текста, по-видимому, свидетельствует тот факт, что в начале XV века монах-энциклопедист Ефросин переписал его, советуя не показывать «многим» (своего рода общее место, характеризующее отношение к сокровенным книгам)[68]. А.Н. Афанасьев утверждает, что в некоторых старообрядческих общинах «Сказание о двенадцати пятницах» почиталось наравне со Священным Писанием[69]. Оно имеет хорошо известный аналог в народном католицизме на Западе: почитание девяти первых пятниц (которые связываются со св. Мар-

гаритой Марией Алакок и почитанием Святого Сердца Иисуса, распространившимся с XVII века).

В «Письмах к воинам» (1831) упоминаются следующие поверья: тот, кто постится в первую пятницу, от внезапной смерти не умрет, от огня и воды сохранен будет; во вторую пятницу — от напрасного убийства избавлен будет, и все его грехи простятся; в третью пятницу — от всякого врага избавлен будет, всякого колдуна одолеет, и бешеная собака его не укусит; в четвертую пятницу — урожай сторицей соберет и от потопления избавится; в пятую пятницу — если только дочери были, сына Бог даст; в шестую пятницу — головной и зубной боли и удара избежит; в седьмую пятницу — от преисподней спасен будет, добрых лошадей Бог даст и легкие роды; в восьмую пятницу — покорную жену Бог даст и красивых деток и от язвы (возможные значения — язва, чума и дурной глаз) сохранит; в девятую пятницу — во всяком судном деле оправдан будет, богатого одолеет и в бою жив останется; в десятую пятницу — имя его будет записано у самой Богородицы на престоле и ангелы душу его вознесут в рай; в одиннадцатую пятницу — умрет без мучений; в двенадцатую пятницу — узнает все тайное, и имя его будет записано на Моисеевом жезле[70].

Следует отметить, что этот обширный перечень удовлетворяет интересам как мужчин, так и женщин и охватывает большую часть забот религиозного крестьянина. Современному образованному человеку может показаться странным, что перечень как таковой приобрел значение амулета, как если бы этикетка на аптечном пузырьке наделялась теми же свойствами, что и само лекарство. Практика соблюдения поста в эти двенадцать пятниц ради того, чтобы получить перечисленные благодеяния, была осуждена в «Духовном регламенте» (1721) Петра I в числе прочих поверий, связанных с пятницей.

Списки почитаемых пятниц не всегда совпадают, но предполагается их определенная последовательность. А.Н. Афанасьев в своей работе о русских народных легендах приводит следующий перечень: пятница перед Благовещением, первая и десятая после Вознесения, перед Троицей, Успением, Ильиным днем, праздником Усекновения главы Иоанна Предтечи, перед Воздвижением Животворящего Креста, Покровом, Введением Богородицы во храм, Рождеством Христовым и Крещением (Богоявлением)[71]. В конце XIX века почти все информаторы, отвечавшие на вопросы Тенишевской программы о народных обычаях и поверьях, называ-

ли «Сказание о двенадцати пятницах» в числе рукописей, бытовавших в крестьянской среде[72].

Использование этого текста в качестве амулета может быть связано с другим амулетом, применявшимся от болезни, — с молитвой к св. Пятнице (об этом и других верованиях, относящихся к Пятнице как святой, см. гл. 14.8).

8. Волшебный квадрат SATOR

Слова

SATOR
AREPO
TENET
OPERA
ROTAS,

написанные в столбик, образуют магический квадрат-палиндром[73]. Иногда эти слова встречаются в обратном порядке, и поскольку именно такая форма обнаружена в Дура Европос, можно предполагать, что она является более древней. С различными искажениями эта надпись выполнялась латинским, греческим, древнееврейским, коптским, кириллическим письмом и скандинавскими рунами. По этому предмету имеется обширная литература, большая часть которой посвящена выяснению происхождения и значения надписи. По совокупности имеющихся свидетельств ее можно отнести ко времени до Рождества Христова (если склоняться к митраистской, иудаистской или египетской интерпретациям) или уже к христианской эре (если принять некогда широко распространенное объяснение, что перед нами раннехристианская анаграмма «Pater noster» с добавлением альфы и омеги).

В магической и популярной религиозной литературе и практике обнаруживается впечатляющее разнообразие вариантов использования этих записанных в виде квадрата букв в качестве талисмана[74]. В англосаксонской Англии — это талисман для беременных женщин[75]; в Сербии — средство от укуса бешеной собаки; на эфиопских крестах — пять ран Христовых[76]; у коптов — это амулет от лихорадки, который связывали с гвоздями Креста Христова[77]; в Каппадокии — это имена пастухов, поклонившихся младенцу-Иисусу[78]; в еврейских магических текстах — магическая фигура Сатурна и любовный амулет[79]; такая фигура встречается в визан-

тийских и греческих магических текстах начала Нового времени[80], в ряде случаев это имена пяти из Сорока Мучеников Севастийских[81]; в Германии квадрат существует во многих формах, в том числе как талисман от пожара (см. примеч. 97); в Бразилии применяется против змеиного укуса, привидений, колдунов и различных бед и несчастий[82]; в США в XIX веке (а возможно, и сейчас) надпись рекомендовалась в дешевой литературе для защиты от пожара и обнаружения колдунов, как средство от колдовства, эпидемии, нечистого воздуха, к тому же полезное для коров[83].

В русских и южнославянских рукописях квадрат SATOR встречается часто. Краткое рассуждение о нем содержится у А.И. Соболевского[84]; о более поздних печатных формах — у Д.А. Ровинского[85]. В современной литературе отдельные образцы проанализированы А. Пеннингтон[86] и Т. ван ден Бааром[87]. Русские варианты, известные с XVI века, часто называются «Печать премудрого царя Соломона». В некоторых случаях добавляется толкование в виде акростиха, в котором начальные буквы библейского изречения образуют атрибуцию — «Толкование Премудрого Льва, царя греческого» либо «Толкование Святых Отцов».

Часто такие квадраты обнаруживаются в рукописных сборниках, содержащих календари или гадательные тексты, в том числе связанные с еврейской книжностью. В одном случае пять слов определенно связаны с преданием о крестном древе (в котором действует царь Соломон) и гвоздями, которыми Христос был прибит ко кресту (левая и правая руки и ноги)[88]. Образец XVI века содержит помету, что он списан из перевода новгородского архиепископа конца XV века Геннадия. Этот церковный деятель занимался составлением пасхалий в конце «седьмого тысячелетия», интересовался акростихами, был связан с людьми, занимавшимися астрологией, такими как Дмитрий Герасимов и Николай Булев из Любека, и участвовал в борьбе с ересью жидовствующих[89].

Из большинства этих текстов неясно, наделялся ли сам квадрат магическими качествами; однако другие источники свидетельствуют, что он, несомненно, использовался как амулет. Один сербский вариант содержит приписку, что эти слова являются средством от укуса бешеной собаки[90]; в другом сербском варианте XIX века, записанном священником, говорится, что его следует написать на тесте, испечь и съесть как лекарство от различных болезней и укуса бешеной собаки[91]; такой же обряд рекомендован в белорусском заговоре XIX века[92]. Еще одна сербская версия утвер-

ждает, что САТОР (и подобные формы) послужит средством от зубной боли, если предварительно трижды сказать АБРАКАДАБРА[93]. В работе по русской народной медицине XIX века упомянут магический обряд, очень близкий английскому[94]: следует трижды написать САТОР на бумажке, произнося при этом Иисусову молитву, бумажку потом съесть или зашить в ладанку и носить как амулет[95]. М.Н. Сперанский в своем исследовании о русской народной литературе отмечал, что квадрат, называемый «печать Соломонова», носят как амулет от лихорадки[96]. Д.А. Ровинский утверждал, что вера русских в заговор САТОР настолько сильна, что считалось: если написать его на тарелке и бросить тарелку в огонь, пламя немедленно погаснет (возможно, эта практика заимствована из Германии, где талисманы SATOR — Feuerteller — применялись для той же цели)[97]. Не исключено, что в данном случае квадрату приписывался тот же эффект, что и «противопожарным» иконам св. Николая и практике, при которой требовалось нагишом трижды обежать вокруг пожара с кусочком просфоры во рту[98]. В русском рукописном сборнике XVII века после пасхальных таблиц сделана надпись САТОР с пометой: эта печать написана заключенным в тюрьму архимандритом Феофаном с Афона (возможно, он полагал, что заклинание поможет выйти на свободу)[99]. В предназначенных для борьбы с суевериями среди русских солдат «Письмах к воинам» говорится, что многие пришивают печать Соломона к подушкам или привязывают к нательным крестам, а один скупец сделал ее из железа и запечатал ею все свои сундуки, веря, что в таком случае их не тронут ни воры, ни злые духи[100]. Квадрат САТОР мог применяться для различных видов магии. Если верить утверждению И.П. Сахарова (возможно, недостоверному), песню САТОР исполняли деревенские ведьмы для заклинания духов, причем только ведьмы знали значение ее слов[101].

---

[1] Из новейших работ о книгах как магических объектах см. материалы Вольфенбюттельского симпозиума, в значительной степени посвященного этой теме: Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt. 1992.

[2] Тексты и историческое исследование (с резюме на немецком языке) см. в: *Куев*. Азбучнита молитва.

[3] *Guthrie*. Noctes Rossicae. F. 39.

[4] Этот перечень приводит А.Н. Минх (*Минх*. Народные обычаи. С. 51). Мне неизвестны достоверно зафиксированные случаи использования всех этих текстов в роли амулетов.

[5] Эта практика распространена повсеместно, об этом см. в: *Deletant.* Sunday Legend. Подробнее и библиографию см. в: *De Santos Otero.* Die Handschriftliche Überlieferung.

[6] Тексты и библиографию см. там же.

[7] *Migne.* PG. T. 20. 121—124.

[8] См.: *Wilkinson.* Egeria's Travels. P. 116—117; английский текст посланий с комментариями см. в английском издании Евсевия (*Wilkinson.* Egeria's Travels. P. 151—152).

[9] *Dobschütz.* Christusbilder. S. 102—196. Последняя работа об истории образа Христа из Эдессы: *Cameron.* The History of the Image of Edessa. Профессор Камерон полагает, что рассказ об образе возник после 544 года, т.к. он не упомянут у Прокопия.

[10] Она имеет несколько изводов, наиболее частые из них «Спас Мокрая Брада» (русский тип с остроконечной бородой) и «на убрусе». О легендах, связанных с этой иконой, см.: *Покровский.* Сийский иконописный подлинник. Вып. 1. С. 49—52.

[11] *Тихонравов.* Памятники. Т. 2. С. 11—17. (РГБ. Синод. собр. № 558. Л. 7об. XVI в.)

[12] Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. DACL. T. 1. Cols. 1807—1810. В статье отмечается, что послание Авгаря часто встречается вместе с квадратом SATOR и еще в XVIII веке использовалось в Англии как амулет для защиты дома.

[13] Такая практика специально осуждалась в индексах ложных книг, см.: *Кобяк.* Индекс «ложных» книг и древнерусский читатель. С. 363.

[14] *Der Nersessian.* La Légende d'Abgar; *Radojčić.* Srpski Abagar.

[15] Абагар на Филип Станиславов. Версия этого издания, без комментария, издана в виде свитка и помещена в круглый кожаный футляр — видимо, чтобы подчеркнуть функции амулета. Об армянской версии см.: *Feydit.* Amulettes de l'Arménie chrétienne. P. 281—284.

[16] *Тихонравов.* Памятники. Т. 2. С. 339—344. (РГБ. Собр. МДА. Волок. собр. № 181/554. Л. 292—297; XVI—XVII вв.).

[17] *Schiffmann, Schwartz.* Hebrew and Aramaic Incantation Texts. P. 115, 151.

[18] *Storms.* Anglo-Saxon Magic. P. 295.

[19] *Nelli.* La Priére aux soixante-douze noms de Dieu.

[20] *Feydit.* Amulettes de l'Arménie chrétienne. P. 99—104.

[21] *Gaster.* Zur Quellenkunde deutschen Sagen und Märchen. S. 203—204. M. Гастер цитирует Сефер Разиэль. Более поздняя работа о развитии этого сюжета: *Dan.* The Seventy Names of Metatron. См. также: *Gaster.* The Sword of Moses. P. 8 — о 72 словах или буквах в непроизносимом (тайном) имени Бога. См. также: *Izmirlieva.* The Aetiology of the Seventy-Two Diseases; *Schimmel.* The Mystery of Numbers. New York, 1993. P. 263—268.

[22] См.: *Berry, Crummey.* Rude and Barbarous Kingdom. P. 38.

[23] Ibid. P. 235. Рус. текст цит. по изд.: *Флетчер.* О государстве русском. С. 150.

[24] *Ларин.* Русско-английский словарь-дневник. С. 113.

[25] *Olearius.* Voyages and Travells. P. 290—291. Рус. текст цит. по изд.: *Олеар.* Описание путешествия в Московию. С. 328—329.

26 *Collins*. The Present State of Russia. P. 21.

27 *Struys*. Les Voyages de Jean Struys en Muscovie. P. 138.

28 *Bruce*. Memoires. P. 120; *Perry*. The State of Russia. P. 231.

29 *Jubé*. La Religion des Moscovites. P. 84, 161. Мне не удалось обнаружить это утверждение у Ц. Барония.

30 Dimsdale Collection. № 90. Его любезно предоставил г-н Роберт Димсдейл.

31 Баронесса Димсдейл записала его перевод в дневник, который вела во время своего визита в Санкт-Петербург в 1781 году. См.: *Cross*. A Lady at the Court of Catherine the Great. P. 60—61.

32 *Успенский*. Филологические разыскания. С. 124—125.

33 *Richardson*. Anecdotes of the Russian Empire. P. 115, 128.

34 *Rondeau Lady Jane*. Letters from a Lady who Resided some Years in Russia. London, 1775. Цит. по: *Cross*. Russia under Western Eyes. P. 178.

35 Подробнее см.: *Успенский*. Филологические разыскания. С. 122—125. Б.А. Успенский также обращает внимание на частое смешение функций св. Петра и св. Николая в русском народном православии (Там же. С. 125—127).

36 Daily Telegraph. Nov. 20. 1894; The Spectator. Nov. 24. 1894. P. 733.

37 *Marana*. L'Esploratore Turco. В третьем томе английского издания утверждается, что шпион знал кроме прочих языков славянский: *Marana*. The Third Volume of Letters written by a Turkish Spy. London, 1691. (Предисловие).

38 *Успенский*. Филологические разыскания. С. 124—125.

39 См.: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (s.v. *Schutzbriefen*). Прекрасный немецкий образец XVIII века опубл. в: *Hansmann, Kriss-Rettenbeck*. Amulett und Talisman. S. 127.

40 *Brewer*. A Dictionary of Miracles. P. 436—437.

41 *Donaldson*. Wild Rue. P. 72.

42 *De Santos Otero*. Die handschriftliche Überlieferung. Bd.1. S. 196. Наиболее подробное исследование см: *Веселовский*. Опыты по истории развития христианской легенды. Этюд 2.

43 См. польскую версию: *Пыпин*. Ложные и отреченные книги. Вып. 3. С. 128.

44 *Ластоўскі*. Гісторыя беларускай (крыўскай) кнігі. С. 636. Некоторые версии, рифмованные и прозаические, см. в: *Романов*. Белорусский сборник. С. 235—255. Пять вариантов в форме духовных стихов опубликованы в: *Шейн*. Материалы для изучения быта. Т. 2. С. 612—627. Краткий вариант, служивший заговором от сглаза, см.: Там же. С. 532—533.

45 *Gaster*. Rumanian Popular Legends of the Lady Mary; *Tailliez*. La Vierge dans la littérature populaire roumaine. P. 286—288 (La lettre et la songe de la Vierge). «Сон...» был очень популярен на Балканах и бытует там до настоящего времени, см.: *Kretzenbacher*. Südost-Überlieferung zum Apokryphen «Traum Mariens».

46 Обереги и заклинания русского народа. С. 40—42: Пинежский район. В той же антологии имеются два других варианта.

47 *Веселовский*. Опыты по истории развития христианской легенды. Этюд 2; *Пыпин*. Ложные и отреченные книги. Вып. 3. С. 126—128; *Карский*. Белорусы. С. 48—49; *Франко*. Апокріфи і легенди. Т. 4. С. 79—80; *Минх*. Народные обычаи.

С. 61—67. А.Н. Минх приводит несколько вариантов «Сна Богородицы», в том числе один рифмованный. Рифмованные варианты — это духовные стихи, которые в России обычно пели странники, как правило, слепые нищие.

[48] *Пыпин*. Ложные и отреченные книги. Вып. 3. С. 125—128. О трех различных деревьях, из которых был сделан крест для Спасителя (мотив ряда апокрифических текстов, часто связанных с Соломоном, Сифом и др.), см. в: *De Santos Otero*. Die Handschriftliche Überlieferung. Bd. 2. S. 129—147 (библ.); о магических коннотациях см. в: *Mansikka*. Über russische Zauberformeln.

[49] *Буслаев*. Мои досуги. Ч. 2. С. 112—113.

[50] *Сумцов*. Культурные переживания. С. 449.

[51] *Громыко*. Трудовые традиции.

[52] *Веселовский*. Опыты по истории развития христианской легенды. Этюд 2. С. 345.

[53] Описание документов и дел. Т. 50: 1770 г. № 322.

[54] *Дергачева-Скоп, Ромодановская*. Собрание рукописных книг Государственного архива Тюменской области в Тобольске. С. 119. № 62.

[55] *Малов*. Письма к воинам. С. 74—79.

[56] Там же. С. 41.

[57] *Веселовский*. Опыты по истории развития христианской легенды. Февраль. С. 350—351.

[58] Словарь книжников. Вып.1. (см.: *Епистолия Иисуса Христа о неделе*). Отмечается разнообразие версий этого апокрифа и его популярность на Украине и в Белоруссии. Подробный обзор распространения апокрифа в Европе см. в: *Deletant*. The Sunday Legend. Армянские версии см. в: *Feydit*. Amulettes de l'Arménie chrétienne. P. 341. О бытовании в современной Греции в виде печатной брошюры см. в: *Hart*. Time, Religion. P. 155. См. также (в том числе о Германии): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (s.v. *Himmelsbrief*).

[59] *Storms*. Anglo-Saxon Magic. P. 273.

[60] Тексты и библиографию см. в: *De Santos Otero*. Die Handschriftliche Überlieferung. Bd. 1. S. 158—169.

[61] *Пыпин*. Ложные и отреченные книги. Вып. 3. С. 150—153; *Тихонравов*. Памятники. Т. 2. С. 314—322.

[62] *Малов*. Письма к воинам. С. 85. Варианты см. в: *Даль*. Пословицы. 1989. Т. 1. С. 36.

[63] *Минх*. Народные обычаи С. 67.

[64] Там же.

[65] См.: *Gougaud*. La Priére dite de Charlemagne.

[66] *Драгоманов*. Малорусские народные предания. С. 168.

[67] Н.С. Тихонравов (*Тихонравов*. Памятники. Т. 2) опубликовал четыре версии, в том числе две XV века (одна из них сербская) и одну старообрядческую XIX века. Версию в виде духовного стиха (не ранее XVII века) см. в: Голубиная книга. С. 189—193.

[68] *Лурье*. Русские современники Возрождения. С. 69.

[69] *Афанасьев*. Русские народные легенды. С. 85.

[70] *Малов*. Письма к воинам. С. 82—85. Несколько белорусских версий см. в: *Романов*. Белорусский сборник. С. 264—271.

[71] *Афанасьев.* Русские народные легенды. С. 85. Очень близкий перечень для Украины см. в: *Маркевич.* Обычаи. (Репринт). С. 64.

[72] *Громыко.* Традиционные нормы. С. 128.

[73] Единственное монографическое исследование — *Moeller.* The Mithraic Origin and Meanings of the ROTAS-SATOR Square. Концепция книги выражена в заглавии, однако автор страдает чрезмерной склонностью к нумерологии. Самый обширный аналитический обзор: *Hoffmann.* «Satorquadrat». Многое из того, чему посвящен данный раздел, изложено подробнее в: *Ryan.* Solomon, SATOR, Acrostics and Leo the Wise (рассмотрены двадцать девять образцов квадрата и контекст его употребления в России). Два экземпляра толковой версии с библейскими текстами (середина XIX века) опубликованы в: Русский рисованный лубок. № 46, 79 (последний приписывается Льву Мудрому).

[74] Наиболее ранний амулет-медальон SATOR происходит из Малой Азии и датируется IV или V веком. Иллюстрации медальонов SATOR см. в: *Seligman.* Die Satorformel; *Hansmann, Kriss-Rettenbeck.* Amulett und Talisman.

[75] *Storms.* Anglo-Saxon Magic. P. 281. Английский талисман с формулой SATOR конца XIX века (из Сомерсета, владелец умер в 1924 году) описан в: The Archaeology of Ritual and Magic. P. 142—145.

[76] *Hoffmann.* Satorquadrat.

[77] *Alcock.* A Coptic Magical Text.

[78] *Marqués-Riviére.* Amulettes, Talismans et pantacles. P. 167—170.

[79] The Key of Solomon the King. P. 67; *Idem.* The Book of Sacred Magic of Abra-Melin. P. XXIX, XXX, 216, 219.

[80] *Delatte.* Anecdota atheniensia. I. P. 141, 457, 585.

[81] DACL (s.v.).

[82] *Forbes.* The Midwife and the Witch. P. 80—93.

[83] *Albertus Magnus*, being the approved, Verified, Sympathetic and Natural Egyptian Secrets, or White and Black Art for Man and Beast. New York. C. 1880.

[84] *Соболевский.* Переводная литература. С. 226.

[85] *Ровинский.* Русские народные картинки. Т. 3. С. 187; Т. 4. С. 581 и след.; Атлас. № 798; *Ровинский.* Русские народные картинки. 1900. Т. 1. С. 174—176.

[86] *Pennington.* South Slavs in Malta.

[87] *Van den Baar.* On the SATOR Formula.

[88] ИРЛИ (Пушкинский Дом). Пинежское собр. № 40 (325). Сборник XIX в. Имеются параллели — немецкие амулеты XVII—XVIII веков и амулет, упомянутый в переведенном с немецкого американском «Псевдо-Альберте» XIX века; см. в: *Seligman.* Die Satorformel. S. 157—158; *Albertus Magnus* (содержат упоминания креста и искаженные греческие слова).

[89] В Западной Европе квадрат SATOR часто обнаруживается в космологических контекстах; см. латинскую космологическую диаграмму с формулой SATOR в рукописи середины XV века из Кремсмюнстера: Die Kunstdenkmäler des Benediktinerstiftes Kremsmünster. Bd. 2. Teil 2: Die stiftlichen Sammlungen und die Bibliothek. Pl. 502.

[90] *Pennington.* South Slavs in Malta.

[91] *Novaković.* Apokrifski zbornik našego vijeka. P. 81.

[92] *Шейн.* Материалы. Т. . С. 551.

[93] Киевская старина. 1906. LV. 1—2. С. 248.

[94] *Forbes*. Verbal Charms. P. 298: написанную на бумаге формулу SATOR носили на шее от малярии и других болезней. Другие заговоры-формулы писали на хлебе, который съедали.

[95] *Высоцкий*. Очерки нашей народной медицины. С. 97.

[96] *Сперанский*. Русская устная словесность. С. 443.

[97] *Ровинский*. Русские народные картинки. Т. 4. С. 585; *Hansmann, Kriss-Rettenbeck*. Amulett und Talisman. S. 136.

[98] *Никифоровский*. Простонародные приметы и поверья. С. 120. № 1029.

[99] Описание рукописей Соловецкого монастыря. № 854 (769).

[100] *Малов*. Письма к воинам. С. 89—92.

[101] *Сахаров*. Сказания русского народа.

11. МАГИЯ БУКВ И ЦИФР

1. Введение

Эта глава посвящена различным текстам и практикам с использованием цифр и букв, счета и таблиц, колеса фортуны и игральных костей, карт и других специальных средств и процедур. Описываемые практики и методы неизбежно затрагиваются и в других главах настоящей книги. В частности, в этой главе должна была бы рассматриваться геомантия, однако сюжет настолько важен, что ей посвящена отдельная, двенадцатая глава; волшебный квадрат САТОР и магические тексты типа абракадабры описаны в главе об амулетах (гл. 10); «добрые и злые дни» и другие типы календарных предсказаний — в главах, посвященных астрологии (гл. 14 и 15). Магические заговоры также могут включать voces magicae, тем не менее они рассматриваются в главе 7.

2. Магические слова и имена: общие замечания

Оставляя в стороне чисто стилистические феномены (например, замысловатый и прихотливый литературный стиль XIV века, названный «плетением словес») и простую литорею (тайнопись, основанную на последовательной замене одних кириллических букв другими), следует отметить, что более сложные способы игры со словами в русской литературе до XVII столетия встречаются редко — до тех пор, пока стиль барочных *carmina curiosa* не достиг России[1]. При этом каламбуры с использованием имен святых были распространены в народных предсказаниях погоды (основанных на наблюдениях в дни празднования этих святых); иногда такого рода игру слов можно встретить и в заговорно-заклинательной традиции (см. подробнее гл. 5.3 и 7).

Если исключить имена святых, а также многочисленных демонических персонажей, призываемых в заговорах (подробнее об

этом в гл. 7), русские заговоры, как и другие магические тексты, содержат меньшее количество специальных *волшебных* слов или имен, нежели сходные тексты на других языках. Там, где встречаются эти *voces magicae*, они зачастую восходят к транслитерированным или искаженным греческим словам, в более редких случаях — к финно-угорским, а также словам иных языковых групп, с представителями которых вступали в контакт славяне[2]. Почти не остается сомнений, что квадрат SATOR и АБРАКАДАБРА заимствованы с Запада (о них см. гл. 8.7 и 10.8). Слово *аминь*, пришедшее с христианской литургикой, очевидно, приобрело и магический смысл: глагол *«зааминить»* означал оградить себя от злых духов, лишить вредоносную магию действенности, трижды повторив слово «аминь»[3].

Большинство слов, обозначающих магический текст-заговор, восходят к значениям «слово, говорить, шептать». При этом магических слов собственно славянского происхождения сравнительно немного. Чаще других встречается слово «чур». В свое время оно даже считалось именем славянского божества. Но более вероятно, что это слово происходит от «очерчивания», обведения «чертой», или, согласно одному из высказанных мнений, даже от обозначения пениса[4]. Это слово («чур меня!») используется во множестве детских игр и в магических ритуалах и звучит как призыв (ср. с англ. «Bags I») или же имеет оградительный смысл, вроде «Держись подальше!». Последнее произносят, чтобы во время гадания держать духов и Сатану на расстоянии, и этимология слова *чур* вполне может восходить к оградительному значению магического круга. Это слово может являться частью распространенной формулы: «Чур! Наше место свято!»[5] Деревенские знахарки изгоняли также порчу криками «Гам! Гам! Гам!»; крики должны были следовать за молитвами, обращенными к святым, с просьбой избавить больную от демонов[6].

Значительное распространение у восточных славян получило табуирование тех или иных слов[7]. Рыбаки должны были избегать произносить слова «медведь, заяц, поп и лиса»[8], вероятно потому, что обычно встреча с ними предвещала неудачу, несчастье (см. гл. 5.2.1)[9]; староверы избегали слова «Антихрист» (см. ниже раздел 11.9). Любопытно, что табуированным было и слово *чернобыль (полынь — Artemisia vulgaris)*, получившее новое страшное значение в связи с катастрофой на атомной электростанции. Это слово ни в коем случае не следовало употреблять, обращаясь к Царице Змей,

иначе заговор потеряет силу[10]. Последнее, вероятно, связано с поверьем, будто полынь разрушает волшебную силу, которая приобретается благодаря поеданию змеиного мяса (см. гл. 9.4). Более распространенное слово *полынь* также имело магический смысл: на Украине верят, что русалки заманивают в реку девушек словами «Полынь или петрушка!». Если девушка ответит «полынь» и при ней окажется предусмотрительно припасенная травинка полыни, то ей дозволят пройти (огорченная русалка говорит в ответ: «Сама ты сгинь!»), если же она скажет «петрушка» — то ее схватят и защекочут до смерти[11].

Обширная сфера нецензурной брани обнаруживает непосредственную связь с суеверным табуированием слов. В особенности это касается употребления слова «мать». Оно подробно рассмотрено Б.А. Успенским; он остроумно возводит матерную брань к древнему культу Земли, который до настоящего времени просматривается в фольклорных обращениях к Матери Сырой Земле. Успенский приводит множество примеров использования матерной брани в магическом «перевертывании» или антиповедении[12]. Он также обратил внимание на то, что вариантам орфографии отдельных слов (особенно *nomina sacra*, появившимся в ходе проведения книжной справы XVII века) в народе приписывалось магическое и демоническое значение, и, кроме того, на ту роль, которую играло сосуществование в письменном языке русского и церковнославянского языков. Следствием этого билингвизма ученый считает возможность придавать негативные коннотации той или другой языковой форме. Действительно, использование церковнославянского языка как языка Писания само по себе являлось формой ограждения от нечистой силы; латынь же рассматривалась как язык дьявола[13], а сам дьявол, по народным представлениям, мог одеваться именно в западные одежды[14]. Примечательно сравнение с Западной и Центральной Европой, где в силу других культурных мотивов и демоны и Бог охотно откликались на обращения по-латыни[15].

Однако если собственно славянских магических терминов немного, то магические элементы встречаются довольно часто в народной этимологии, в словесных ассоциациях или игре слов. Например, предполагалось, что ревень *ревет*, печь в гаданиях с растопленным воском связывалась с *печалью*, на праздник Покрова Богородицы девушки могли произносить заговоры, чтобы завлечь, приворожить молодого человека (чтобы их «покрыло» женихом) и проч.

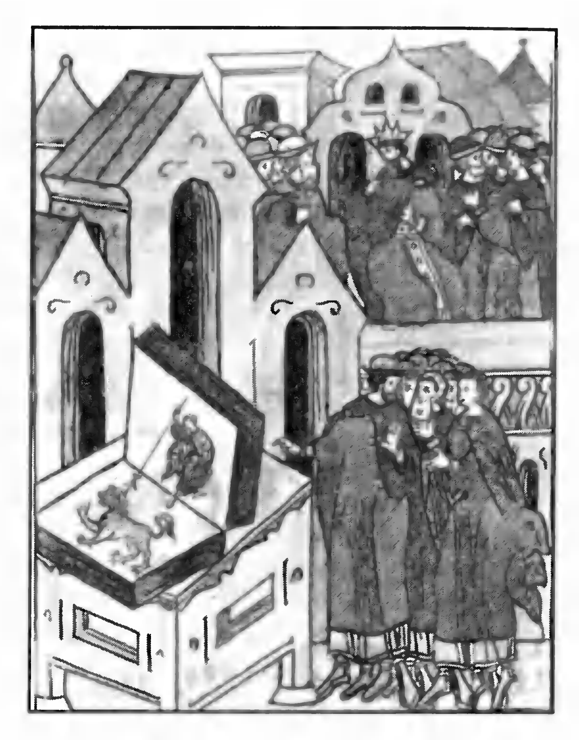
По-видимому, необходимо отметить и многочисленные образцы магии имени. Например, ребенку при крещении давали второе, «ненастоящее» имя (зачастую имя первого встречного), чтобы отвести смерть, или демонов, или колдуна-оборотня[16]. Развитие той же идеи можно наблюдать в практике, связанной преимущественно с теми семьями, где была высокая детская смертность или где ребенок родился слишком слабым: там имена одно за другим проговаривали в печную трубу и примечали, на какое имя ребенок перестанет плакать (этим именем его называли вместо данного ему при крещении); иногда инсценировали пародийное погребение или продажу младенца прохожему и затем возвращали ребенка в дом уже под другим именем; выметали ребенка из дома вместе с мусором, договорившись с его крестными, что те внесут ребенка в дом уже под новым именем; наконец, при крещении давали ребенку неблагозвучное имя в надежде, что оно не привлечет злых духов[17]. В бассейне Индигирки ребенку могли в качестве второго имени дать название животного, чтобы отвести от него болезнь или чары[18]. По той же причине избегали называть невесту по имени или упоминать день ее свадьбы[19]. Некрещеным и незаконнорожденным младенцам часто давали имя-эвфемизм Богдан (т.е. данный Богом)[20], поскольку существовала поговорка, что «ребенок без имени — чертенок»[21].

3. Библиомантия

Для предсказания будущего выбирают наугад пассаж из книги — эта практика хорошо известна в Древнем мире, Византии, в мусульманских странах, в средневековой и даже современной Европе[22]. На Западе самыми распространенными книгами для этих целей оказались сочинения Вергилия (знаменитые «Sortes Vergilianae»), Псалтырь, Библия (по крайней мере, со времен Блаженного Августина). Священные книги, такие как Библия, Псалтырь или Коран, могут также фигурировать и при подготовке к гаданиям — как часть обряда очищения, который защищает гадающего от злых духов и, без сомнения, придает «законность» практикам, вызывавшим неодобрение в христианстве, исламе и иудаизме.

Выбор книги мог быть достаточно сложным и сопровождался дополнительными магическими и гадательными процедурами. В других случаях использование той или иной книги само по себе

определяло характер гадания, как это, например, было при выборе ответа из «пророчества» или уже существующего перечня предсказаний.



Изображение иллюстрированной волшебной (гадательной) книги. Миниатюра Лицевого летописного свода (Хронографический том РНБ, л. 881 об.)

4. Гадание по Псалтыри

Гадание по книге — библиомантия — унаследовано от Византии[23]. Самой распространенной гадательной книгой у южных и восточных славян стала Псалтырь, хотя известно, что использовались и книги Нового Завета. Библия в качестве последовательно изложенного канонического свода была менее распространена в России, чем на Западе; во всяком случае, полного ее перевода не существовало до конца XV века. Собранная в одном переплете Библия, которую в Западной Европе часто использовали для гаданий, является

прежде всего следствием изобретения книгопечатания; в России же оно распространилось позже. Библия не превратилась здесь и в книгу для домашнего чтения, как на Западе, прежде всего в странах протестантского мира. Гадание по Псалтыри в Московском государстве могло снискать популярность потому, что ее можно было найти в доме рядовых обывателей; часто в конце этой книги помещали календарь, к тому же существовала традиция обучения чтению именно по Псалтыри[24]. Практика псалмомантии осуждалась Церковью: некоторые русские исповедальные чины называют гадание по Псалтыри в ряду грехов, о которых следовало спрашивать на исповеди[25]. Это, однако, не мешало верующим и даже священнослужителям обращаться к подобным гаданиям: так, румынский священник Пахомий в 1706 году гадал по Псалтыри, чтобы узнать, изберут ли его епископом, а также умрет ли он дома или за границей[26].

По Псалтыри гадали несколькими способами.

1. Почитание Псалтыри могло только сопутствовать гаданию. Например, в южнославянском геомантическом тексте XV—XVII веков (он описан в гл. 12.2) гадающему или вопрошающему дан совет перед началом геомантического гадания поститься, а затем с чистым и смиренным сердцем взять Евангелие или Псалтырь, пропеть трижды трисвятое, помолиться Богу и перекрестить себя Евангелием или Псалтырью*. Обращение к тексту Псалтыри имеется и в более пространном русском геомантическом тексте XVI века, связанном с именем псковского книжника Ивана Рыкова.

2. Псалтырь могла выступать в роли гадательного объекта, но без обращения к ее тексту (библиомантия и ономантия подразумевают грамотность!). Одна из подобных практик требует: произнести молитву, взять ключ, привязать его кольцо к Псалтыри, а затем попросить прохожего держать Псалтырь, подняв ее указательным пальцем под бородкой ключа. Если книга повернется, это добрая примета, если нет — дурная (подобные гадания могли принимать разные формы)[27]. Ключ помещали также в начало Евангелия от Иоанна[28].

Сходные практики, при которых использовались Библия и ключ, известны в Англии и Германии[29].

Случай с экземпляром славянской Псалтыри (напечатанной в Вильне (?) в 1596 году, хранится в библиотеке герцога Августа в

* Далее предписывается раскрыть наугад священную книгу и гадать по первой букве первой строки. — *Ред.*

Вюльфенбюттеле) — вероятно, один из самых странных примеров ее магического использования безотносительно к тексту[30]. На первой странице обложки этой книги наклеен портрет доктора Фауста с подписью «D. Johann Fausts Nigromantia» и изображением черного ворона. Портрет, вероятно, взят из книги, напечатанной в Лондоне: это или «The Tragical History of Doctor Faustus» Кристофера Марло (Christopher Marlowe), 1588 года издания, или «The History of the Damnable Life and Death of Dr. John Faustus», на которой первая была частично основана и которая, в свою очередь, являлась переводом немецкой народной книги, изданной во Франкфурте в 1587 году. На четвертой странице обложки помещено слово «кабала»; между листами 111 и 112 вклеена гравюра, на которой представлен Фауст во время своих научных трудов, с дьяволом на цепи; а на обороте листа 116 — еще одно изображение Фауста с улетающим от него вороном. Трудно представить, как использовалась эта модифицированная Псалтырь, но магический контекст обозначен ясно; причем следует полагать, что непонятный кириллический шрифт мог навести немца на мысль о магии (подобно тому, как ренессансное воображение искало магический смысл в рунических надписях или иероглифах Древнего Египта)[31].

3. Псалтырь мог открыть наугад гадающий или случайный прохожий[32]. Текст читали либо с начала страницы, либо только одну фразу (стих), либо строку (заранее выбранную тоже наугад[33] или названную прохожим), либо одним из тех разнообразных способов, о которых уже шла речь в этой главе. Вариант этого гадания, при котором «мудрая женщина» открывала Псалтырь ножом, использовали также для поисков вора[34]. Часто процедура включала троекратное переворачивание книги над головой перед началом гадания[35]. Аналогичные манипуляции производили и в Западной Европе, и в исламском мире[36].

4. Начальные строки псалмов, скопированные в «тетрадки», использовали для предсказаний. В 1647 году соборный дьячок признался, что имел такую книжицу и предсказывал по ней судьбу, наугад бросая кусочки воска[37].

5. Рукописи Псалтыри могли включать набор предсказаний. Это так называемые Гадательные Псалтыри[38]. В простейшей форме они имели по одному краткому предсказанию, прилагаемому к каждому псалму: например, для псалма 1 «от подарка к радости», для псалма 53 — «все желаемое сбудется». Эти прорицания не всегда располагались в одинаковом порядке; кроме того, они не имеют очевидной

связи с текстом псалма, к которому отнесены. В поздних вариантах приводится множество прорицаний, почти дословно повторяющих текст гадания царя Давида, который рассматривается ниже (гл. 11.10.2), или сочинения, текстологически близкие и сходные по методу гадания с Кругом Соломона (о нем тоже ниже, гл. 11.11). Исключительно неустойчивая природа подобных текстов не позволяет сколько-нибудь обоснованно говорить об их истории[39]. Духовенство, обнаруживая подобные модификации Псалтыри, выражало недовольство, о чем свидетельствует то, что гадательные тексты в Псалтырях нередко бывали смыты или подчищены[40].

Самое раннее упоминание о псалмомантии в России встречается в Поучении Владимира Мономаха (ок. 1117 года): киевский князь наугад открывает Псалтырь и находит слова «Вскую печалуеши душе, вскую смущаеши мя» (Псалом 42.5)[41]. К несколько более позднему времени относится фрагмент из Новгородской летописи (1193 год), в котором описывается, как избрание кандидата в епископы осуществлялось с использованием трех жребиев[42]. Вероятно, это не единственный метод арифмомантии — в сербской гадательной Псалтыри XIII века помещена диаграмма с кругом и спиралью, на которых отмечены деления: на них следовало бросать зерно, чтобы выбрать число (как и в позднейших гадательных книгах царя Соломона)[43].

5. Страсти Христовы

Текст «Страстей Христовых», основанный на апокрифическом Никодимовом Евангелии, был одним из самых популярных апокрифических текстов XVII века, в особенности у старообрядцев. Одна из редакций, вероятно перевод с польского, обнаружена в сборнике XVI—XVII веков из Прикарпатья; она совершенно очевидно использовалась как гадательное сочинение, аналогично Псалтыри, и содержала 41 предсказание (по одному на страницу[44]). Московские редакции почти не исследованы, и сведения об их использовании при гаданиях отсутствуют.

6. Магия чисел

Можно было бы ожидать, что буквенная система обозначения чисел, которая использовалась восточными и южными славянами и

являлась вариантом греческой традиции, легко приводит к магии чисел. Однако, хотя существуют и примеры ономантии, описанные ниже (11.8, 11.9), и нумерологические аспекты астрологии и геомантии, освещенные в соответствующих главах, символика и магия чисел не получили значительного распространения в России, отчасти, вероятно, из-за ограниченности математических знаний вообще. Недавнее исследование показало, что наименования различных систем тайнописи у русских восходят к еврейской каббале[45]; однако интерес к каббалистической *гематрии* пробудился лишь у розенкрейцеров XVIII—XIX веков[46]. Некоторые мало разработанные числовые головоломки известны с XVI столетия, включая «Притчу о царе-годе» (гл. 12.4.1.5) и притчу «Об имени Христофор»[47]. С 1633 года цифровой шифр стал использоваться в русской дипломатической корреспонденции, но это обстоятельство, как кажется, никак не пробудило интереса к ономантии.

7. Особо значимые числа

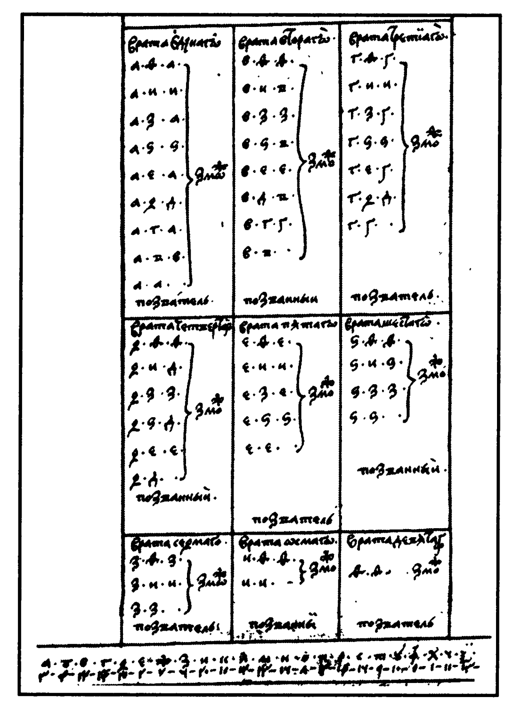
Значение отдельных чисел в определенных ситуациях исследуется в различных главах книги (см. Указатель). В частности, специально рассматривается значение четных и нечетных чисел, дней недели, месяца и проч. (см. гл. 4.5.6—8, 14.8).

Число 3 и троекратное повторение универсальны в устной традиции, они очень часто встречаются в русских гаданиях и магических заговорах (см. гл. 7). «Тридевять» (т.е. 27), возможно, является реликтом древней девятеричной системы счета; упоминание этой числовой формулы можно встретить как в сказках, так и в заклинаниях. Система Пифагора оставила свой след в русской версии «Secretum Secretorum» («Тайная тайных», XV—XVI века), где говорится, что наиболее совершенными являются числа 4 и 10, поскольку 1+2+3+4=10. Числа 7 и 77, особенно в связи с упоминанием о жилах и сухожилиях, нередки в заговорах (см. гл. 7).

В России, как и везде, считалось дурной приметой оказаться тринадцатым за столом. Это суеверие, несомненно, восходит к Евангелию от Иоанна (Ин 6:70—71)[48], где указано число сидевших с Христом на Тайной вечере.

8. Ономантия (гадание по имени)

Самые ранние примеры систематической ономантии в древнерусской литературе можно обнаружить в псевдо-Аристотелевой «Тайная тайных» (подробнее см. гл. 1). Переведенная в конце XV или в начале XVI века с древнееврейского, вероятно, в Великом княжестве Литовском, она дошла до нас по меньшей мере в двадцати полных или фрагментарных списках. Эта система прорицания включает подсчеты числового значения букв в именах двух противников, затем требует отнимать от общего числа «по девяти» и сравнивать результаты с помощью таблицы, показывающей, кто окажется победителем. Согласно «Тайная тайных», эту таблицу использовал Аристотель, который выступал в роли советника Александра Македонского; причем, несмотря на просьбы Александра, секрет ему первоначально не раскрывался, до тех пор пока Аристотель не решил записать для его пользы все тайные премудрости[49].



Ономантическая таблица из русской рукописи «Тайная тайных» XVI в. Оксфорд, Бодлеянская библиотека, MS Laud Misc. 45, л. 48

Некоторые русские списки для доказательства действенности системы содержат две пары имен — Александр и Пор, Нестор и Лий. Первая пара находит очевидное соответствие в других источниках. История о поединке Александра Македонского с индийским царем Пором, завершившаяся смертью Пора (между тем как исторический Пор остался в живых и покорился Александру), восходит к Псевдо-Каллисфену, но не упоминается более ни в одном античном источнике. Эта история была хорошо известна русским: сочинения об истории Александра Великого по Псевдо-Каллисфену входили в число наиболее популярных в Киевской и Московской Руси и целиком или в отрывках сохранились в сотнях списков[50]. Единоборство упоминается и в «Повести о Куликовой битве»[51]. Поединок Александра с Пором находит место в живописи (изображение в «Лицевом летописном своде» в иконографическом плане, вероятно, восходит к позднеантичному циклу[52]), а позднее появляется и в лубочном варианте[53].

Вторая пара — Нестор и Лий (греч. Λιαῖος) — гораздо менее понятна, однако она включает текст в христианскую традицию[54]. Согласно легенде, изложенной в Житии Димитрия Солунского, Нестор был юным учеником св. Димитрия во времена римского императора Галерия (305—311). По молитвам святого, Нестор смог победить гигантского гладиатора-вандала, которого звали Лий[55]. Воспоминание об этом поединке регулярно появляется в клеймах житийных икон св. Димитрия и в русских народных лубочных картинках[56].

Очевидно, что переводчиком «Тайная тайных» с древнееврейского был еврей, и можно сделать вывод, что фрагмент о поединке Нестора попал в славянскую версию этого сочинения лишь благодаря христианскому переписчику. Переписчик, в отличие от его западноевропейских собратьев, дополнил текст только этим пассажем, и этот факт указывает на то, что его интересовал именно оккультный аспект книги. Русская версия «Тайная тайных» отличается от западноевропейских еще и тем, что в ней специальное внимание уделено медицинским и политическим сюжетам. Примечательно также, что на Руси она нередко оказывается в сборниках, содержащих и другие гадательные тексты.

Необходимо отметить, что «Тайная тайных» — не единственное произведение, в котором появляются Нестор и Лий. В белорусской редакции XVII века гадания царя Давида (метание трех игральных костей, о чем речь впереди) появляется такой пассаж: «39. Св. Нестор молитвами святаго Димитрия порази великого борца Лия, з

высокого змаху зрутив (зрушив — ?) и скрушив его, и царя посрамив, и скочив царь в стыду с места, и вси велможи его розбеглися розно, так и твои, человече, враги разбегутся розно, а с тобою Господь Бог, добро есть».

Описанный в «Тайная тайных» метод гадания в различных формах встречается во многих культурах. Аналогичные таблицы приводит П. Таннери для иллюстрации греческого текста (в нем изобретение этого способа предсказаний приписано Пифагору; вместо двух пар противников, присутствующих в русской версии, говорится о Гекторе и Патрокле[57]). А. Фестюжьер предположил, что этот метод восходит к учению неопифагорейцев[58], — его мнение основано на позднеантичных источниках, в частности «De litteris» Теренциана Мавра (где тоже фигурируют Гектор и Патрокл[59]).

Авторство подобных прогностических текстов приписывает Пифагору и Аристотелю (соответственно для греческих и арабских предсказаний) и исследователь арабских гаданий Туфик Фахд[60]. Ибн Халдун, описавший много разнообразных гаданий, также разбирает описываемую систему и считает ее основой «Политики» Аристотеля (т.е. «Тайная тайных»)[61]. Традиция связывать рассматриваемую прогностическую систему с именем Аристотеля принадлежит христианскому Востоку: в тексте XII века (который его издатель и переводчик назвал «The Book of Medicines») содержится ономастическая система (как, впрочем, и несколько других) и утверждается, что «она была создана Аристотелем для царя Александра, его царственного ученика, когда он вел войну против Дария Мидянина и Александр победил Дария»[62]. В этом тексте, таким образом, появляются еще два противника, демонстрирующие надежность системы гадания.

Большинство европейских версий «Тайная тайных» восходят к пространной арабской редакции и не включают ономантию. Лишь краткая кастильская редакция текста[63] и одна английская сохранили отрывки с ономантией[64]. Этот способ предсказаний существует, однако, в ряде латинских и региональных версий, не входящих в состав «Тайная тайных», и в них упоминаются пары противников-антагонистов[65]. Вне анализируемой традиции также существуют близкие способы гадания. Один немецкий текст XIV века (включающий некоторые греческие слова и предваряемый краткой медицинской ономантией) приписывается некоему философу Физитору[66]; а Дж. Трахтенберг в своем исследовании еврейской магии описывает систему, которая не имеет названия, но очень похожа на

приписываемую Физитору. По последней версии, на основании подсчетов победителем в споре выйдет один из двоих, из чисел имен которых вычитают по девяти. Если противники похожи, оба евреи, не различаются по уровню благосостояния и образования — то одержит победу тот, чье число будет большим; если между ними есть неравенство — победит тот, у кого окажется меньшее число[67].

9. Число зверя

Как уже отмечалось, южные и восточные славяне, с их основанным на греческой системе буквенным обозначением цифр, казалось бы, должны были интересоваться магией букв и цифр значительно больше, чем это было на самом деле. Нет сомнения, что они использовали некоторые буквенные обозначения для различных систем цифровой тайнописи (в которой прослеживается влияние еврейской каббалистики[68]) и были вовлечены в полемику о числе 666, апокалиптическом «Числе зверя» (Откр 13:18). В самых устрашающих эсхатологических писаниях, популярных и сегодня[69], это число объявляется зашифрованным именем Антихриста. Между тем Антихрист, если буквально следовать Писанию, не тождествен Зверю. Ранние тексты связывают Антихриста с Симоном-волхвом, и уверенность Кирилла Иерусалимского в том, что Антихрист будет волшебником, показывает: позднейшая связь между числом 666, Антихристом и демонической магией имеет глубокие корни.

Первые правители, которых считали Антихристом, — Нерон и Калигула; но у них было немало преемников, особенно во времена Реформации, когда одновременно и Лютера, и папу Льва X, и многие другие исторические фигуры меньшего масштаба с помощью различных арифметических манипуляций «раскрывали» как Антихриста[70]. Последователи многих течений протестантизма продолжали официально именовать «антихристовым»[71] папство. Временами Антихристом считали наиболее известных деятелей мировой истории: пророка Мухаммеда, Наполеона I, Наполеона III[72], Рузвельта, Ленина, Сталина, Хрущева. Совсем недавно верные Библии американцы обнаружили Антихриста в компании «Проктер и Гэмбл» (число 666 они прочитали в завитках бороды «мужчины на луне», изображенного на фирменной этикетке)[73]. Вашингтонский таксист указал как на Антихриста на президента Европейской ассамблеи[74]; а румын, у которого брали интервью на Би-би-си во

время революционных событий в Бухаресте (1989 год), не сомневался, что президент Н. Чаушеску — Антихрист. Когда в 1989 году в Великобритании власти обязались не выпускать и не регистрировать автомобильные номера с цифрами 666, это явилось поистине наглядным проявлением живучести суеверий (укреплению которых в немалой степени содействует поток фильмов ужасов)[75]. Едва ли не самое немыслимое в сегодняшних условиях обвинение выдвинул против своих соперников на президентских выборах 1996 года лидер российских коммунистов Г.А. Зюганов: «Давайте вспомним, что говорится в Апокалипсисе. Дьявол посылает двух зверей из преисподней. Первый — с меткой на голове [это намек на родимое пятно М.С. Горбачева], второй — имеет метку на руке [т.е. Борис Ельцин, у которого не хватало двух пальцев]»[76]. В газете «Комсомольская правда» в конце 1997 года можно было прочитать, что 1998 год (666х3) станет годом Антихриста и ознаменуется распространением ритуалов сатанистов[77].

Русские об Антихристе услышали довольно рано из различных пророчеств: из Семи слов о втором пришествии Христовом Ефрема Сирина (известны в церковнославянских переводах с XI века); Слов об Антихристе и кончине мира, приписываемых Ипполиту папе римскому (переводы известны с конца XII века)[78]; из Откровения Псевдо-Мефодия Патарского[79], который также толковал о Гоге и Магоге (довольно скоро в них узнали монголов)[80]; из Вопросов св. Иоанна Богослова к Господу на горе Фаворской. Антихриста могли узнавать в евреях и в «жидовствующих» христианах[81]; в XV и XVI веках он легко вписался в полуэсхатологическую-полуполитическую концепцию «Москва — Третий Рим» и «Новый Иерусалим». Как и у протестантов, от которых это утверждение, вероятно, было заимствовано, Антихристом на Руси чаще всего представлялся римский папа. В Московском государстве было немало, к примеру, английских и голландских купцов; они с удовольствием способствовали распространению антипапских настроений. Но и сами русские цари, при всей их подозрительности к протестантизму, вовсе не испытывали любви к Риму[82]. Споры об Антихристе в России со второй половины XVII века получили новый импульс в связи с полемикой, развернувшейся между официальной церковью и старообрядцами[83]. Последние считали Антихристом, апокалиптическим Зверем сначала патриарха Никона, затем царей Алексея Михайловича и Петра I, а также его преемников (принятый Петром титул *императора*, новый для России и дарованный

Петру благодарным Сенатом, был переведен в цифровое значение, и, при условии, что буква «м» исключалась, а в качестве первой буквы использовалось «и десятеричное», получилось число 666)[84]. Природа Антихриста («чувственная» или «духовная», т.е. понимаемая буквально или символически) стала предметом споров различных старообрядческих согласий[85]. К XIX веку его прихода ожидали уже не из Палестины или Западной Европы, а из Китая[86].

Б.А. Успенский отметил, что Петр I был воспитан в этой традиции и ввел собственный культ (и как Бога, и как Антихриста) и через принятую им титулатуру, и через богохульное пародирование богослужения и религиозное «антиповедение» Всешутейшего собора (эта традиция шла еще от Ивана Грозного)[87]. Успенский отмечает, что шутовская свадьба старого петровского воспитателя князь-папы Всешутейшего собора Никиты Зотова, вылившаяся в пьяный дебош, была сыграна при участии настоящего священника по образу «черной мессы» и что один из сподвижников Петра держал портрет императора в красном углу рядом с иконами. На самом деле все это имеет сходство скорее со средневековой традицией святочных увеселений, известных во многих частях Европы и, возможно, восходящих к римским сатурналиям. Не вполне согласуется с интерпретацией Б.А. Успенского и тот факт, что многие православные были привлечены к следствию и даже казнены за то, что публично именовали Петра Антихристом[88]. Хотя пример с Петром I наиболее показательный, он отнюдь не уникален: обожествление монарха было отражено и на иконах, и в текстах, следующих риторике официальной идеологии, еще до Петра (особенно со времен царя Алексея Михайловича), и эта традиция сохранялась в послепетровское время (к примеру, в отношении Екатерины Великой или Александра I)[89]. И после Петра, в России XVIII века, правительство выказывало немалую озабоченность имевшими хождение (особенно в армии) разного рода эсхатологическими «письмами», или «газетами». В них говорилось об Антихристе и кончине мира, и если подобные «газеты» обнаруживали, то устраивалось самое серьезное расследование[90]. У старообрядцев были очень популярно Откровение Псевдо-Мефодия Патарского, и они сочли, будто исполнилось пророчество об антихристовой печати на правой руке, потому что рекрутам петровской армии ставили на руки специальные клейма, а также потому, что не желавшие подчиниться «кощунственному» указу о бритье бороды, уплатив специальную пошлину, должны были носить царский жетон на бороду («бородовой

знак»)[91]. Антихристовой меткой считалась и царская печать, выбивавшаяся на мерах и весах[92].

Позднее, в правление Екатерины Великой, «печатью Антихриста» стали называть следы от оспенных прививок[93]. Прививка оказалась не единственной в списке старообрядческих запретов (у разных староверческих согласий они включают большее или меньшее количество пунктов): они распространялись на картофель («чертовы яблоки», «антиев хлеб»), на табак, записи в метрические книги и т.д. Во второй половине XVIII века прививание оспы в России считалось важным государственным начинанием, особенно потому, что сама императрица получила такую прививку от доктора Томаса Димсдейла. Это был не дорогостоящий, разве что немного рискованный шаг, предпринятый с целью подкрепить свой статус просвещенного монарха. В 1768 году в связи с прививанием оспы при дворе даже был разыгран аллегорический балет под названием «Преодоленное предубеждение». В ходе представления Минерва (богиня мудрости, искусств и проч., которая метафорически изображала императриц Елизавету и Екатерину II), сидящая в храме Асклепия (покровителя медицины), одобряет оспопрививание и затем убеждает Рутению (Россию), пребывавшую в храме Невежества, последовать ее примеру; в завершение балета все пускаются в «большой танец» Надежды, чтобы отпраздновать изгнание Невежества и Суеверия[94].

Согласно одному из источников XIX века, у различных старообрядческих согласий существовали собственные поверья о приходе Антихриста: чернобольцы верили, что печатью Антихриста отмечен любой документ, удостоверяющий личность; последователи пастуховщины отказывались ходить по мощеным дорогам, не притрагивались к монетам и паспортам, считая их Печатью Антихриста (на них мог быть изображен царский профиль)[95]; самокресты (самокрещенцы) мылись только дождевой водой, ибо вся прочая вода использовалась Антихристом[96]. Некоторые старообрядцы верили, будто у Антихристовой колесницы только одна оглобля (т.е. дышло; в старину на Руси лошадей так не запрягали) и будто поэтому грех путешествовать в любом экипаже с дышловой запряжкой[97]; будто перепись населения и последующие ревизии измышлены Антихристом, чтобы собирать дань с живых и мертвых (в дальнейшем это послужило сюжетной канвой поэмы Н.В. Гоголя «Мертвые души»)[98].

Различные группы старообрядцев были настолько убеждены, что живут в царстве Антихриста (и, следовательно, в последние дни

перед Концом Света), что прибегали к самосожжению — «огненной смерти», «огненному крещению». Последний случай самосожжения зафиксирован в конце XIX века[99]. Имя Антихриста даже стало запретным и заменялось на «Антий» или «Анчутка»; эти имена в народе также начали давать чертям, лешим[100] и другим персонажам народной демонологии, в частности баннику[101]. В конечном счете этим словом уголовники в предреволюционной России стали называть доносчика[102].

В 1812 году, во время французского нашествия, российские власти использовали народные верования, стремясь убедить подданных, будто Антихристом является Наполеон[103]. Последнее должно было стать испытанием для старообрядцев, которые тогда считали Антихристом императора Александра I: во время одного из обысков в Преображенской общине в Москве у них даже был обнаружен портрет государя с рогами и хвостом[104]. Между тем мысль о том, что Наполеон — это Антихрист, оказалась всего лишь переработкой темы, уже ходившей по Европе. В сатирическом освещении она всплывает в романе Л.Н. Толстого «Война и мир», где один из масонов, знакомых Пьера Безухова, открывает графу, что сумма цифровых значений букв в словосочетании «L'Empereur Napoleon» дает число 666, что Наполеону 42 года и что этот срок соответствует числу лет правления Зверя, согласно Апокалипсису. Пьер был потрясен и после серии абсурдных манипуляций со своим собственным именем открыл, что если писать его на французский манер и с пропуском немой гласной «L'russe Besuhof», то и в нем можно найти число 666; Пьер из этого заключает, что его судьба связана с судьбой Наполеона, чье убийство затем и замышляет.

Толстой высмеивает не только нумерологические спекуляции по поводу слова «император», но и обращается к модернизированным верованиям в Антихриста и Звериное число. Эти верования были распространены не среди консервативных и малообразованных старообрядцев, а в аристократическом, по-европейски образованном русском обществе, где в конце XVIII — начале XIX века процветали масонство различных направлений и розенкрейцерство. Поэта Г.Р. Державина, который был секретарем Екатерины Великой, его тетушка предупреждала, чтобы он ничего не принимал от графа И.И. Шувалова, куратора Московского университета, так как граф принадлежит к масонам, а те, в свою очередь, — «богоотступники, еретики, богохульники и преданы Антихристу», а также способны убивать своих врагов, находясь за тысячу верст

от них[105] (последнее предостережение придает обвинению фольклорные черты, так как эта способность приписывалась колдунам). В полемическом стихотворении XVIII века, направленном против масонов, говорится:

Полны лжи ваши законы
Оказались, франк-масоны,
И в том тайность ваша есть,
Счет шестьсот шестьдесят шесть[106].

В народном языке и воображении масоны — *франкмасоны* — стали *фармазонами*, затем *армизонами* — легендарными жителями дальних стран, которые имеют магические деньги: они оставались в целости, сколько бы их ни тратили (см. об этом выше в связи с легендами о «неразменном рубле»)[107].

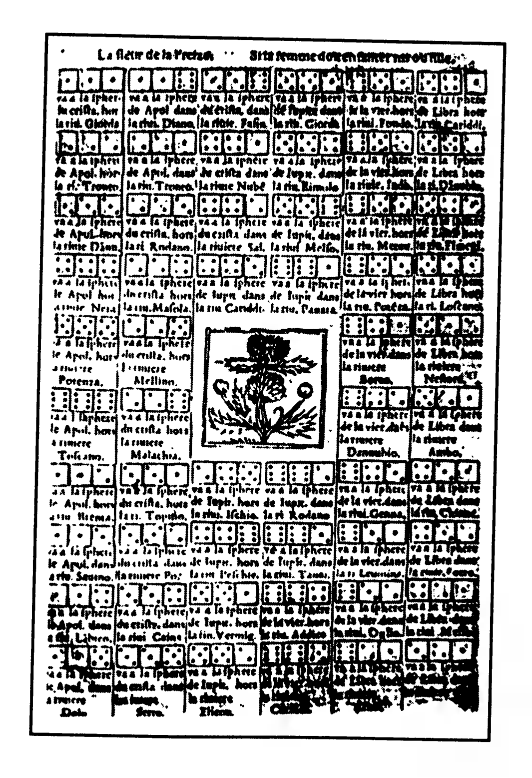
Любопытной и к тому же отмеченной характерной непоследовательностью попыткой разделаться с Антихристом (пришествие которого по определению неизбежно, а сам он человеком истреблен быть не может) стало покушение русской крестьянки на жизнь Распутина. Когда ее допрашивали, она могла только отвечать: «Он — Антихрист»[108]. Довольно эксцентричный странствующий писатель-англичанин, ратующий за «Святую Русь», Стивен Грэхем, в 1914 году описывает, как русские крестьяне убили женщину, когда она сама призналась, что является Антихристом (весьма примечательный факт для теоретиков феминизма!). Грэхем замечает также, что антихристами называли и младенцев, которые выглядели как-то необычно[109]. Самое необычное в обращении к числу 666 — его появление в тюремных татуировках: число Зверя размещается под устрашающим черепом в рогатом шлеме и относится к бытующим в уголовной среде татуировкам, куда входят изображения Маркса, Ленина, Сталина, Гитлера, Муссолини, Маргарет Тэтчер[110].

Многочисленность антихристов (а также дат Конца Света, которые не имели никаких последствий), по-видимому, не смущала людей, предрасположенных к апокалиптическому видению мира. Как показывают приведенные примеры, вычисления, к которым и сегодня обращаются для того, чтобы выявить демонов или новых антихристов, удовлетворяют слишком большому числу инстинктов, чтобы склонность к подобным расчетам могла когда-нибудь бесследно исчезнуть.

10. Гадание игральными костьми и метание жребия

10.1. Игральные кости в России: гадание, жеребьевки и азартная игра.

Метание жребия и игральных костей известно со времен Шумерской цивилизации и расцвета культур долины Инда. В той или иной форме эту практику можно найти в различных культурах, причем славянская не является исключением[111]. Действительно, в числе редких сведений о дохристианских славянских гаданиях сохранился рассказ Саксона Грамматика в «Gesta Danorum», где описаны магические практики балтийских славян. В частности, упоминается языческий жрец, который бросает три кусочка дерева, окрашенные с одной стороны в белый, с другой — в черный цвет: белая сторона означает удачу, черная — несчастье[112].



Страница из французского руководства для гадания игральными костьми (1534)

Кажется, для славян это наиболее раннее описание того, что на Руси называли «зернь»: маленькие кусочки костей с черными и белыми сторонами, которые могли метать как монетки («орел или решко?») и которыми держали пари на чет или нечет[113]. М. Гутри в своих «Русских ночах» («Noctes Rossicae») описывает маленькие камешки, раскрашенные сходным образом; по его словам, их называли *кручки (кружки?)* и применяли для гаданий: если большинство оказывалось белыми, то ожидали добра, черными — худа[114].

Механизм бинарного выбора очень часто встречается в магии и гаданиях, и Россия в этом не отличается от других частей Европы. Здесь и унаследованные от древних понятия «о днях добрых и злых»; и представления о том, что дьявол не любит нечетных чисел, ибо они любезны Богу — «Numero Deus impare gaudet» (Vergil «Ecloguae», viii, 75), и метание монеты; и ритмический счет типа «любит — не любит» и т.д. В Пинске считали, что если тело покойницы омывают четное число людей, то она станет русалкой[115].

Практика, описанная Саксоном Грамматиком, сохранилась в целом ряде народных гаданий. Например, бросают три каравая и смотрят, сколько из них упадет коркой вверх (это часть гадания перед строительством дома: все три каравая упадут подом книзу — добрый знак, два — ни плохой, ни хороший, один или ни одного — знак дурной)[116]. Есть простейший крестьянский способ узнать, много ли наберешь грибов: под пение соответствующей случаю песни перед собой бросают корзинку; если она упадет на донышко — значит, вернешься с полной корзинкой, если дном кверху, вернешься с пустыми руками, если набок — то с половиной корзинки[117]. Оказывается, некоторые подобные практики имеют своим источником еврейские народные гадания, будто бы из «Esclavonia»: в них использовался обрезок ветки, у которого кора была ободрана только с одной стороны. Гладкая сторона называлась «женщина», грубая — «мужчина». Обрезок дважды подбрасывали, и если в первый раз сверху оказывался «мужчина», а затем «женщина», то это считалось добрым знаком, если наоборот — дурным; если же дважды выпадали одинаковые стороны, то знак считался средним[118].

Использование костного развода осудил как греховное в первые века христианства Климент Александрийский в «Paedagogus» (III, 11; см. выше гл. 6, 7), а два века спустя — Иоанн Златоуст в «Ad populum Antiochenum homilia» (XV, 4). Затем эти осуждения были подтверждены на VI Вселенском (III Константинопольском) соборе[119] и в IX веке — в «Номоканоне» Фотия: там метание костей

фигурирует рядом с шахматной игрой. В Новгороде XII века кости использовали и как часть гадания по книге (о библиомантии было сказано выше). Шахматы и кости (*леки и зернь*) были проклятьы и в русской версии Номоканона, известной как Кормчая[120]. В 1551 году Стоглав в главе 42 запрещал «детям боярским» и «людям боярским» азартные игры «зернью», пьянство, разгульное поведение, как и пренебрежение своими обязанностями[121]. Кажется, те же проблемы заботили московский двор и в дальнейшем, поскольку царь Михаил Федорович счел необходимым около 1630 года запретить русским продавать свои земли иностранцам на том основании, что они деньги пропивают и проигрывают «в зернь»[122].

Хотя зернь (игральная кость), из чего бы ее ни изготовляли, могла иметь кубическую форму, ее использовали только для бинарного выбора, леки же, скорее всего, имели числовые метки; оба названия встречаются с эпохи Киевской Руси, но не всегда очевидно, что зернь и леки различались. Марк Ридли в своем Словаре русского языка конца XVI века приводит множественное число — «зерни» без дальнейших комментариев и, по-видимому, находит русские игральные кости похожими на английские[123]; это предположение подтверждается и приведенным ниже стихотворным описанием Турбервиля. Зернь или леки могли быть теми самыми «волшебными костьми», которые в XVI веке осуждаются в «Домострое»[124], хотя в другом месте этого текста запрещается именно зернь, наряду с «шахматами и тавлеями» (т.е. шашками)[125]. Практика метания, которая, вероятно, означала кидание костей, упоминается в литературе с начала XV века, а в «Индексах отреченных книг» — с XVI, но нигде конкретного описания не получила. В гадательных книгах «меть», — как правило, комбинация очков трех костей, брошенных одновременно[126].

Другое название — *бобы* — также можно найти в описаниях того, как метали жребий в XVII веке[127]. Вероятно, развод бобов, хорошо известный в XIX веке, был чем-то вроде геомантии (см. об этом гл. 12, а также гл. 4.6.4); можно полагать, что для него вовсе не обязательно использование именно плодов бобовых (в частности, есть костный развод с использованием косточек сливы, вишни и т.п.)[128].

Церковный запрет на метание костей был всего лишь механическим повторением более раннего византийского канонического правила, появившегося, без всякого сомнения, вне связи с Россией. Но в России XVII века известны случаи, когда крестьян (как это

было в 1647 году) приговаривали к ссылке за «колдовство, костный развод и наговоры»[129]. Был возбужден целый ряд дел, в которых кости («волшебные», «гадательные») выступали в качестве улик: с их помощью и женщины и мужчины предсказывали судьбу или просто выступали их владельцами[130]. Но при этом ни практика осуждения за хранение костей, ни указ царя Михаила Федоровича, упомянутый выше, не воспрепятствовали изданию в 1667 году указа царя Алексея Михайловича о продаже прав на торговлю зернью (см. раздел 11.12). В современном русском языке эквивалентом зерни стали игральные кости.

Важно отметить, что синонимом зерни выступали также *жребии, жеребеи, жребеи*. Случайное выпадение жребия или иные сходные способы могли восприниматься как выражение судьбы или Божьего суда, а *Суд Божий* считался обыкновенной юридической процедурой в Московской Руси. Он включал целование креста, обращение за свидетельством к иконе, судебный поединок и метание жребия[131]. Примеры того, как решение принималось по результату, указанному жребием, можно найти в источниках с начала XV века[132]. В XVI веке в Московии жребий мог заменить судебную тяжбу по спорному делу. Метод был прост: имена двух соперников закатывали в одинаковые восковые шарики, клали в шапку и приглашали понятого наугад вытянуть один из шариков[133]. Слово *жеребей* и уменьшительное *жеребейка* с XVI века постоянно встречаются для обозначения любого вида кубиков чурочек или монетки, используемых для *жеребьевки* при принятии решений (как в наше время перед началом спортивных состязаний), переделе земли или отправке рекрутов в армию[134].

Существует также довольно раннее подтверждение существования в России костей со счетными очками по типу римских или современных с единицей, противостоящей шестерке (возможно, это и были леки, упомянутые в русском каноническом праве). В миниатюре Радзивилловской летописи конца XV века изображены три кубика, на которых видны счетные метки 6, 5 и 4; их использовали, чтобы избрать жертву для языческого человеческого жертвоприношения (такие игральные кости археологически известны с X века; некоторые почему-то удлиненной формы, но с аналогичной маркировкой)[135]. Азартная игра в зернь, как уже упоминалось, серьезно беспокоила царя Михаила Федоровича (1-я половина XVII века); с не меньшим азартом, кажется, играли и в кости со счетными очками. Сохранилось поразительное свиде-

тельство иностранца: английский писатель и ученый Джордж Турбервиль (секретарь сэра Томаса Рандольфа во время его посольства в Россию в 1568—1569 годах) написал три письма в стихах своим друзьям в Англии. В этих письмах он в нелестных выражениях описал Московию, ее жителей и их нравы, включая азартные игры, шахматы и кости:

Again they dice as fast: the poorest rogues of all
Will sit them down in open field and there to gaming fall.
Their dice are very small (in fashion like to those
Which we do use); he takes them up and over thumb he throws...[136]

Похожие комментарии оставил и Ричард Джеймс в 1618 году: «семь-одиннадцать[137] — игра в кости, в которую русские проигрывают даже своих жен и детей, да и с себя проигрывают все донага, снимая последнюю рубаху»[138].

10.2. Гадательные тексты с костным разводом

Большинство ученых, истолковывавших название *рафли,* попавшее в поздние «Индексы ложных и отреченных книг», сходились на том, что это гадание костьми. Их мнение отчасти основано на том, что словарная статья *raffla* (ср. англ. *raffle* и родственные слова в других европейских языках с XV века) в латинском словаре Дю Канжа имеет довольно определенную связь с гаданием при помощи игральных костей[139]. А.Н. Пыпин первым опубликовал текст костного развода (так называемого «Гадания царя Давида»), считая именно его рафлями[140].

В настоящее время установлено, что рафли и гадание костьми — это разные практики. Рафли были геомантическим гаданием (см. гл. 12), и текст этой гадательной книги — совершенно иной памятник.

Гадания, основанные на одновременном метании трех игральных костей, представлены пространными текстами «Гаданий царя Давида», которые известны в нескольких редакциях (П.Н. Рыбников издал народную версию этого «Гадания»[141], другая была опубликована в 1905 году[142]; существуют также румынская[143] и белорусская[144] версии). Те, кому было не под силу или лень производить и толковать эти достаточно сложные манипуляции, могли использовать сам текст как заговор-талисман[145]; при этом владение амулетами и гадательными текстами, включая «Гадание царя Давида», могли счесть уликой при возбуждении следственного дела (как случилось при расследовании дела коломенского попа в 1770 году[146]).

Возможно, что текст гадания игральными костьми имеет западное происхождение, хотя все его известные списки, как отмечается в литературе, — поздние. (Известен лишь один византийский текст гадания костьми, который представляется мне скорее астрологическим, причем он не имеет сходства с русскими[147].) Тексты подобного типа обычны для Западной Европы[148], многие из них восходят к «Libra della ventura ouer libra della sorte» Лоренцо Спирито[149]. Эта итальянская гадательная книга содержит набор из двенадцати «предсказаний» двенадцати пророков (в том числе Валаама и Давида), текст предполагает метание трех костей. В одной из немецких версий (P. Pambst «Loosbuch», 1546) «Гадания царя Давида» и метание костей описаны на одной и той же странице. Сама книга Спирито, судя по всему, заимствована из «Sortes XII Patriarchum» — самой ранней сохранившейся на настоящий момент версии (она относится, по мнению Т. Скита, к XI веку)[150]. Скит считает маловероятным, что текст восходит к арабскому источнику. Но следует все-таки помнить, что иллюстрации к известной книге об играх испанского короля Альфонса X Мудрого[151], многие из которых включают изображения гадания на трех костях и другие типы восточных гаданий с использованием помеченных точками костей (распространенных, например, в Персии и на Тибете), говорят в пользу повсеместного распространения этих практик[152].

Предсказания из русского «Гадания царя Давида» построены по принципу убывающих чисел: 666, 665, 664 ... 111. Отдельные предсказания (около пятидесяти) обычно состоят из отрывка псалма, описания библейского события или иного литературного текста религиозного характера (порой апокрифа или сказки) с последующей интерпретацией (включающей иногда пословицу) и заключением о том, добрым или дурным является данное предсказание. Предсказания содержат советы по поводу относительно узкого круга проблем: почти все они касаются болезней, путешествий, в некоторых предсказаниях встречаются упоминания домашних дел (переезд в новый дом, утраты, враги, благосостояние). Текстуально эти предсказания с их historiola очень близки заговорам, как это хорошо видно из отрывков, опубликованных А.Н. Пыпиным:

«3.3.2. Егда ведяше Моисей из Гегипта израилтеския люди, тогда жезлом пресече Чермное моря: исраилтеня посреде моря прошедшее, гегиптены же потопоша и вода их покры. О том сказание: заец убегает, а ловец утопе; человече, дума и недруг, и ты того не-

друга постерегися; аща о пути или в нов дом итти, и ты не ходи. Меть тебе недобра есть».

«5.5.5. Авгар царь лег спать на одре своем в разслаблении, и тогда сослал ему Господь ангела своего царя Авгара от тоя болезни излечити, и возрадовася царь Авгар господню просвещению. Тако и ты, человече, возрадуешися орудию (делу, о котором проводится гадание) своему: аще о болезни — и та болезнь минется; аще о домашнем житии, — и в дому твоем здраво; аще ли о пропажи, — пропажа твоя сыщетца; аще ли о пути, — путь тебе доброй».

«6.1.1. Святый Феодор Тирон взял с собою сокола птицу[153], и сяде на коня своего и поехал в чистое поле, и поимает сокол сокола ж птицу, и возрадовася Феодор улову своему. Тако и ты, человече, возрадуешися орудию своему, Бог тебе в помощь; аще о болезни или о пути, — в пути тебе радость; аще ли хощешь долг взятии, и ты возмешь, толко хлопотно, а врагов своих одолеешь».

Неполная редакции «Гаданий царя Давида», изданная И.П. Кузнецовым-Красноярским, относится к той же традиции, и часть предсказаний в ней совпадает с опубликованными А.Н. Пыпиным, но она включает и некоторые предсказания, лишенные религиозного содержания:

«5.5.2. Не мешай свинец с сребром, такожде худыя мысли с добрыми. Аще упадет на пол хрусталь, тогда разбиется. Тако и ты, человече, о чем думал и гадал на уме своем, онаго дела своего не начинай; аще хощешь идти в путь, во оный в путь не ходи — велит обождать доброго времени. А недруга своего опасайся со всех сторон. Загадай, что на оную вторая меть покажет (т.е. брось жребий повторно), а сия неугодна».

Существовали в России и другие способы гадания на костях, маркированных одним — четырьмя очками[154]. Все комбинации, которые могли выпасть при троекратном метании таких костей, истолкованы в тексте XVII века (1632—1633)[155], который значительно отличается по своей тональности от «Гадания царя Давида»: в нем отсутствуют как религиозный, так и сказочный, фольклорный элементы; предсказания даны краткие, а за буквой Т (что означает «толк», «толкование») следуют их более развернутые интерпретации. Между тем тематика предсказаний не отличается от описанной выше при характеристике «Гадания царя Давида»:

«2.1.2. Поведает страх во всяком деле, о чем мыслиши, и болезнь и скорбь велика к телу твоему и убыток. Толк. Аще корысть добываеши — не наидеши, смерть кажет, а на ново место переити,

и ты прибыток свой старый потеряеши. Убыток будет, а животу смерть кажет».

Рукопись этого гадания сохранилась не полностью, однако в конце ее имеется самостоятельный раздел, в котором содержатся «сердечные» (т.е. любовные) предсказания* с инструкцией для альтернативного толкования костей, если их перевернуть («Гадание царя Давида» тоже время от времени предлагает повторно метать кости в случае особенно плохого предсказания).

Популярные гадательные книги XVIII века, обычно иностранного происхождения, также могли содержать разделы о костном разводе, или клеромантии. Но только одна из них целиком посвящена этому типу гадания — книга «Попытка не шутка», изданная в Санкт-Петербурге в 1785 году с указанием на перевод с немецкого[156]. В ней лицам обоего пола предлагается найти ответ, метнув косточки всего лишь дважды[157]. Наконец, брошенные наугад гадательные кости использовались (как можно судить по опубликованной в 1795 году в Санкт-Петербурге музыкальной «Карманной книжице») в любопытной игре с целью сочинения музыки[158].

11. «Колесо Фортуны» и «Круг царя Соломона»

«Коло Фортуны» часто попадается среди статей многочисленных азбуковников, появившихся в русской литературе в XVI—XVII веках. Похоже, что впервые известие о нем встречается в полемическом послании Максима Грека (Михаила Триволиса)[159]. Гуманист Максим Грек работал в Италии над переводами с греческого, затем иночествовал на Афоне и был послан в Россию для содействия в переводах религиозных книг на церковнославянский язык. Совершенно ясно, что приводимые им описания «Кола» основаны на различных изображениях колеса Фортуны в западноевропейском искусстве того времени. Однако Максим определенно считает название «Коло Фортуны» частью языческих астрологических верований, восходящих к зороастризму, — верований, которые преобладали в античности, а затем развратили и Западную церковь. Максим Грек обвиняет придворного врача-иноземца Николая Бу-

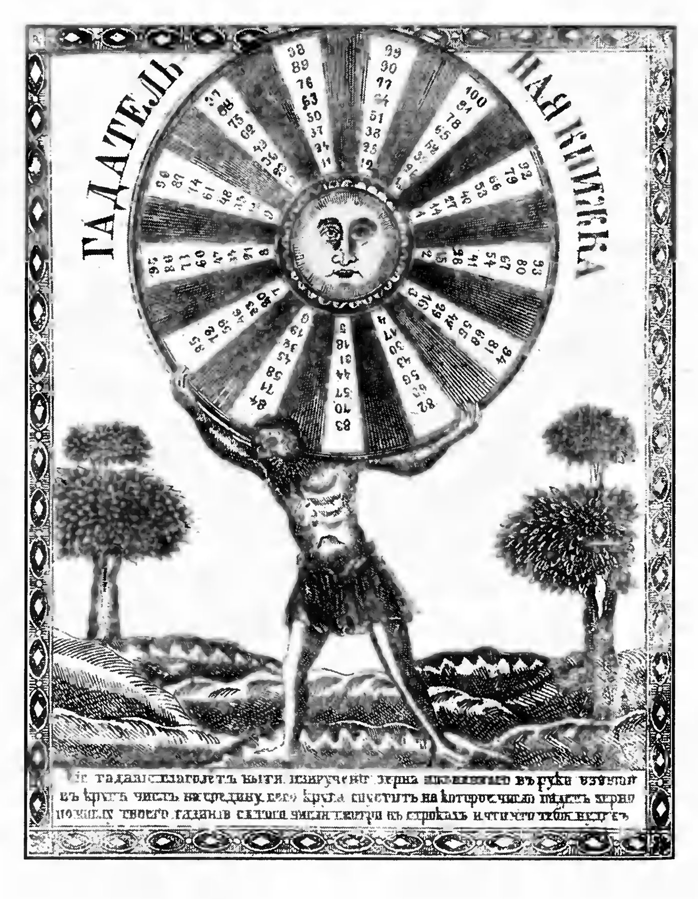
* Более вероятно, что «подошевная меть» — отдельная гадательная операция для «ног на походе», наряду с прорицаниями для головы, сердца и руки, известная по гаданию на бобах. — *Ред.*

лева в том, что через него эти верования проникли в Россию. Русские азбуковники называют «Коло Фортуны» проклятой астрологической книгой[160]. Однако эти упоминания «Кола Фортуны» в значительной степени являются аберрацией латинского и греческого топосов и, насколько мне удалось доказать, никак не соотносятся с тем, что действительно существовало в литературе и искусстве Московской Руси.



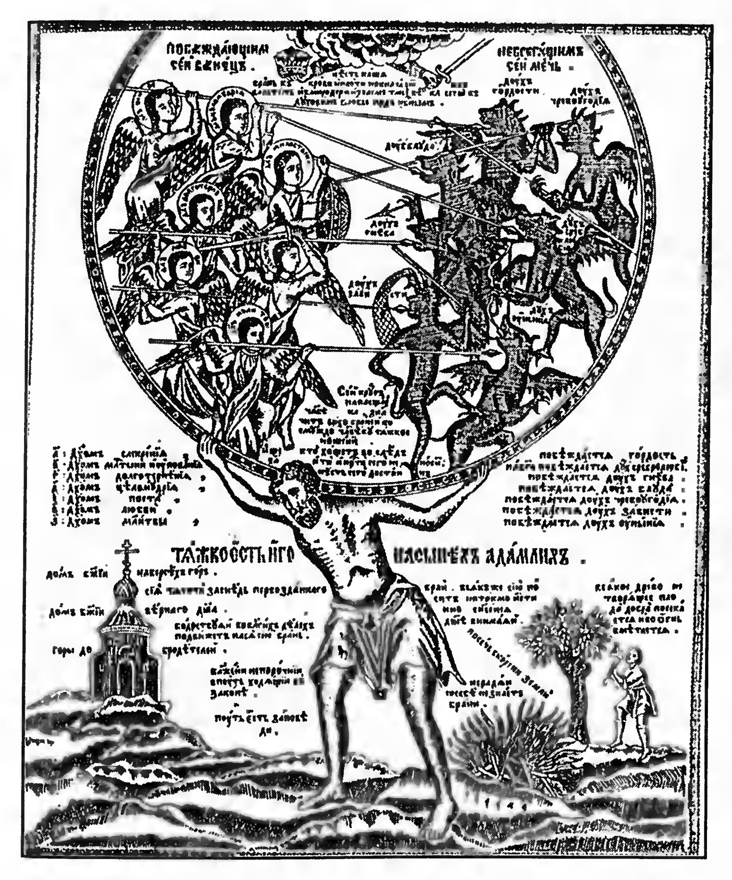
Колесо Фортуны. Русская гравюра Петровского времени
Афанасий Трухменский, гравер и мастер-серебряник
Московской Оружейной палаты

Изображения «Кола Фортуны», либо как символического обозначения непостоянства судьбы, либо как гадательного объекта, вероятно, были привнесены в Россию и на Балканы в виде лубочных картинок или популярных книжечек не ранее XVIII века. Самое раннее изображение «Колеса Фортуны», которое мне довелось увидеть, помещено в конце «Истории Сибирской» С. Ремезова (до 1700 г.) — лицевой летописи о покорении Сибири Ермаком в конце XVI века[161]. Фигуры, изображенные на «Коле», облачены в русское платье; текст начинается со слов Экклезиаста (1:2): «Суета сует»[162]. Очевидно, что это изображение не предназначалось для гадания.



Круг царя Соломона
Обложка гадательной книжки 1879 г.

Круг с радиальным разделением или делением по спирали известен с древности (в каждом разделе был помещен номер, буква или текст; чтобы выбрать раздел, наугад метали зерно, боб или камешек)[163]. Круги и спирали («улитки») с цифрами, явно предназначенные для гаданий, встречаются в русских рукописях с XV века. Они сами могли содержать предсказания или отсылали к предсказаниям «оракулов». Народные лубки, содержащие системы гаданий такого типа, были распространены в Европе, где их печатают и поныне. Как уже отмечалось, в России и на Балканах они появились сравнительно поздно и носят на себе явную печать западного заимствования.



«Тяжко есть иго на сынех адамлих» — нравоучительная лубочная картинка XVIII в. («психомахия» — борьба добродетелей с пороками), с использованием того же иконографического мотива (образ «Атланта»)

Лучше других среди гадательных кругов известен «Круг Соломона»; его изображение появлялось в многочисленных вариантах, причем обычно на титульном листе был изображен бородатый мужчина, держащий на плечах круг с ликом солнца в центре и расходящимися по часовой стрелке спиралью цифрами от 1 до 100 (или 150). В пояснении под изображением говорилось, что гадающий должен бросить зерно в центр круга и смотреть, на какую цифру оно упадет (поэтому такой тип гадания иногда называли *зернометка*)[164]. Число становилось ключом к списку предсказаний, помещенному на страницах гадательной книжки. Как и во множестве других гаданий, предсказания являются на самом деле цитатами из Библии или апокрифов. Неясно, почему в России именно иконография Атланта была соотнесена с царем Соломоном. Ни в одной стране Европы образ Соломона в качестве мага и волшебника не был столь распространен, как в ее православной части или у евреев (см. гл. 10.8). Д.А. Ровинский пишет, что вместе с сонниками гадание по «Кругу Соломона» входило в число излюбленных вечерних развлечений у русских крестьян, купцов и мелких домохозяев XIX века[165]; по его мнению, текст «Круга» имеет французское происхождение, но точных отсылок автор не приводит. На известной картине В.М. Васнецова «Книжная лавочка» (1876; ныне хранится в Третьяковской галерее) «Круг Соломона» представлен на видном месте среди других народных картинок с иконописными изображениями и апокалиптическими картинами «Страшного суда». «Круг Соломона» продолжали продавать и в XX веке. В ведущем этнографическом журнале в статье, датированной 1907 годом, утверждается, что в Москве по-прежнему продаются гадательные книжки Соломона, а картинка с солнцем и цифрами появилась даже на конфетных обертках[166]. Кстати, несколько ранее, в 1899 году, такой же печальный конец постиг «Громник» (см. гл. 14.4.).

У старообрядцев Забайкалья «Круг Соломона» был включен в более древнюю местную заговорную традицию; перед гаданием там заклинают: «Царь Соломон, скажи мне всю правду»[167]. Один из вариантов «Круга Соломона» известен под названием «Новейший карточный оракул». В нем вместо цифр помещены пары игральных карт, в круг бросают зернышко, а предсказания имеют вид рифмованных двустиший[168].

Д.А. Ровинский, видимо, считал, что лубочные картинки с «Колесом Фортуны», имевшие исключительно морализаторский характер и основанные на западноевропейской традиции, также

использовались для гаданий. Опубликованный в его книге лубок имеет подпись «Коло, гадательное колесо». Д.А. Ровинский не приводит доказательств, но он превосходно знал предмет, о котором писал[169]. Проблема несколько усложняется тем, что по меньшей мере одна литография (1883 года) из тех, которые обычно именовались «Круг Соломона», появилась под названием «Круг счастья», а фигура бородатого мужчины на ней имеет подпись «чародей». Другой сходный лубок начала XVIII века, вероятно скопированный с французского оригинала, содержит любовный оракул, состоящий из двенадцати картинок, и круг с тридцатью разделами для выбора наугад[170].

Гадательные книги этого типа обычно анонимны и безосновательно приписываются античным или библейским мудрецам. Один удивительный любовный оракул XVIII века — «Любовная гадательная книжка» — написан поэтом Александром Сумароковым, более известным своими драматическими произведениями и хвалебными одами. Сумароков выбрал 66 двустиший из собственных трагедий, разделив их на 6 глав. Он призвал своих любезных читателей доставить себе удовольствие и выяснить, везет ли им в любви; следовало бросить кости, чтобы узнать таким образом номера главы и стиха[171]. Эта гадательная книжка, насколько я могу судить, отнюдь не предназначалась ни крестьянам, ни мелким торговцам.

За исключением маленькой книги Сумарокова, все описываемые здесь книжицы и лубки очень похожи на те, которые продавались по всей Западной Европе. Но есть и одно отличие: альманахи, включавшие как календарные, так и прогностические статьи и составлявшие значительную долю западной продукции такого рода (и до настоящего времени в поразительных количествах издаваемые в Великобритании[172]), были гораздо менее распространены в России. Возможно, такое положение сложилось по той причине, что согласно указам 1739 и 1780 годов разрешалось покупать только альманахи, изданные Императорской Академией наук, которая в 1800 и 1830 годах получила исключительное право на их издание (оно было отменено лишь в 1865 году). Прибыль от издания альманахов была потенциально весьма значительной. Право на публикацию альманахов в Англии XVII века даже послужило основанием для ожесточенной тяжбы между гильдией книготорговцев, защищавшей принадлежавшую ей королевскую монополию, и университетскими издательствами Оксфорда и Кембриджа (ситуация, по существу противоположная той, которая позднее имела место в

России)[173]. Гадательная составляющая русских альманахов во второй половине XVIII века была сравнительно невелика по сравнению с альманахами английскими — возможно, из-за того, что русские альманахи издавались академией. Кроме того, в России гадательные книги описанных типов, равно как и сонники (см. гл. 6.1.), нередко печатали в типографиях, находившихся под контролем государства (например, в типографии Московского университета или различных кадетских или военных школ), хотя формально обращение к этим книгам было запрещено законом.

12. Игральные карты

Игральные карты, без сомнения, были известны в Московском государстве с конца XVI века: слово *карты* впервые зафиксировано в 1599 году в рукописном словаре английского доктора Марка Ридли[174] (он создал его, будучи придворным медиком в Москве). Самое раннее появление карточной терминологии (в большинстве случаев немецкого, отчасти чешского и польского происхождения, проникавшей в Россию через Украину) можно обнаружить в русско-английском глоссарии Ричарда Джеймса, капеллана при посольстве сэра Д. Диггса в 1618 году[175]. Эти источники не упомянуты в современном словаре древнерусского языка, который, однако, цитирует «Историю о великом князе московском» Андрея Курбского: он писал (XVI век) о западных монархах, которые готовы «все целые нощи истребляти над картами седяще и над прочими бесовскими бреднями»[176].

Отношение к картам было враждебное, очень быстро они стали ассоциироваться с распутным образом жизни. Несмотря на это, доля игральных карт, поставляемых через северные порты (и, наиболее вероятно, в большинстве своем из Англии), достигает значительных размеров в русском импорте XVII века[177]. Русские государи в своем отношении к народным порокам балансировали между Богом и мамоной: спиртные напитки были доходной царской монополией с XVI века; курение табака в различное время являлось то преступлением, заслуживающим смертной казни, то источником пополнения казны через выдачу годовых патентов; осуждаемые шахматы и шашки в XVII веке можно обнаружить даже в царицыных покоях[178]. В 1667 году царь Алексей Михайлович, соблазнившись выгодой от продажи разрешений на торговлю игральными картами

и зернью, почувствовал необходимость в следующем году эти разрешения отменить. Причиной, возможно, послужило то, что не было никакой возможности отличить карты для игры от карт для гадания (если, конечно, тогда в России карты использовали для гадания), а также то, что игры как таковые постоянно обличала церковь — как занятия языческие, «эллинские» и греховные.

К XVIII веку моральное порицание карт ослабевает (хотя порицание азартных игр остается в силе)[179], причем духовенство приобретает репутацию самых отъявленных картежников, а Московский воспитательный дом, одно из просветительских начинаний Екатерины II, частично существует за счет налогов с продажи карт, включая карты для гадания, которые выпускала Ивановская фабрика[180]. Весьма любопытно, что первое известие о карточном гадании относится в России к 1765 году: гадалкой оказалась русская крепостная девушка, которая была куплена известным авантюристом Джакомо Казановой и стала его наложницей. Авторы достаточно авторитетного труда об оккультизме специальной гадательной колоде карт Таро «A Wicked Pack of Cards» («Нечестивая карточная колода») удивлены тем, что неграмотная русская крестьянка практиковала карточное гадание этого типа, тогда как всемирно известный Казанова, оставивший об этом свидетельство в своих мемуарах, кажется, был с ним незнаком[181]. Действительно, описанное свидетельство весьма загадочно: до конца не ясно, была ли девица на самом деле русской (Казанова, который сам придумал ей новое имя, называет ее Заирой) и к тому же крестьянкой*.

По крайней мере девять книг о карточной игре были опубликованы в России в течение XVIII века[182], включая две версии знаменитой книги Хойла о висте[183] и два руководства по гаданию на картах: «Верный и легчайший способ отгадывать на картах» (СПб., 1782) и «Открытое таинство картами гадать» (перевод с немецкого, Москва, 1795)[184]. Некоторые книги, посвященные развлечениям и предсказаниям судьбы, также содержали разделы о карточных гаданиях.

Если судить по названиям, то с 1760 года среди различных социальных слоев вместе с другими видами развлекательной литературы (в особенности переводной беллетристики) возрастает популярность карточных и прочих игр, так же как и книг о них; научных и иных фокусов; предсказаний судьбы по картам и т.п. Это свидетельствует об изменении нравов российского общества. Досуг, по-

* Очевидно, она была крепостной, поскольку Казанова ее купил. — *Ред.*

лусерьезное времяпрепровождение стало значимым, средние горожане и помещики в своих имениях начали развлекаться так же, как развлекались люди в других частях Европы. Серьезность, с которой относились к карточным и иным предсказаниям, конечно, зависела от человека. Однако следует отметить, что в начале XIX века статс-секретарь Александра I (впоследствии, в 1828—1831 годах, президент временного правительства независимой Греции), грек, получивший образование в Италии, граф И. Каподистрия обращался к девяностопятилетней финской гадалке за предсказанием судьбы по картам и по кофейной гуще[185]. Гадание по картам, очевидно, серьезно воспринимали и русские масоны, для которых оно являлось одним из секретов их ремесла[186]. Один исследователь приводит серьезные свидетельства в пользу того, что в основу повести А.С. Пушкина «Пиковая дама» (1834) положены масонские занятия картами и нумерологией[187]. Уже отмечалось (гл. 4.3), что Пушкин и сам был не чужд гаданиям.

Карты Таро, известные в России по меньшей мере по одной публикации, кажется, не оказали здесь существенного влияния[188]. Правда, Папюс (Gerard d'Encausse — Жерар Д'Анкосс, — оккультист, глава возрожденного в конце XIX века ордена мартинистов и один из главных пропагандистов Таро и мифа об их древнем происхождении) посещал Россию и имел здесь последователей[189]. Между тем основные словари, включая словарь В.И. Даля, не содержат статей о Таро.

---

[1] Об этом см.: *Drage.* Russian Word-Play Poetry from Simeon Polotskii to Derzhavin. Описанная здесь *carmina cabalistica* представляет собой просто стихи, содержащие специальный буквенно-цифровой метод кодирования даты. *Carmina arithmetica* более близка к гаданию: ее цель — так сложить вирши, чтобы буквенно-цифровой подсчет позволил выбрать 15 из 30 имен пассажиров, которых следует выбросить за борт для облегчения тонущего корабля, но таким образом, чтобы пожертвовать евреями для спасения католиков (P. 85).

[2] Заговоры на одном из финно-угорских языков отмечены в: *Турилов, Чернецов.* О перспективах изучения письменных источников, отражающих народные верования и обряды восточных славян. С. 52—54.

[3] *Власова.* Новая абевега. С. 373

[4] *Толстой.* Русские чур и чушь. С. 431—437.

[5] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени. Казань, 1983. О длительной дискуссии относительно смехового и магического смыслов этого слова см.: *Страхов.* Восточнославянское чур: от детской игры — к взрослой магии. С. 41—86; *Толстой.* Русские чур и чушь.

[6] *Власова*. Новая абевега (см. *урок*).

[7] Общие сведения о русской табуированной лексике см.: *Зеленин*. Табу слов.

[8] *Zelenin*. Russische (ostslavische) Volkskunde. P. 78; *Зеленин*. Восточнославянская этнография. С. 108.

[9] В случае со словом *медведь* табу также относится к культу медведя, обычному для нерусских народов России и Сибири и, вероятно, отчасти для славян. Русское слово *медведь*, само по себе представляющее собой эвфемизм, в Сибири заменяется словом *дедушка*; медведя считают братом Царя Огня, а воду — их сестрой. См.: *Чикачев*. Русские на Индигирке. С. 133.

[10] *Демич*. О змее в русской народной медицине. С. 49.

[11] *Маркевич*. Обычаи. (Репринт). С. 114. Ассоциативные связи петрушки с дьяволом, неудачей и смертью также известны в Англии: *Opie, Tatem*. A Dictionary of Superstitions (s.v. *Parsley*).

[12] *Успенский*. Религиозно-мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии. С. 197—302. В статье приводится и обширная библиография.

[13] *Uspenskii*. The Language Situation and Linguistic Consciousness in Muscovite Rus. P. 365—385. См. также: *Успенский*. Дуалистический характер русской средневековой культуры: (на материале «Хожения за три моря» Афанасия Никитина). С. 59—63; *Uspenskii*. Schism and Cultural Conflict in the Seventeenth Century. P. 113—119.

[14] *Зеленин*. Избранные труды. Очерки русской мифологии. С. 331 (комментарий Е.Е. Левкиевской).

[15] *Kieckhefer*. Forbidden Rites. P. 16—17.

[16] *Чулков*. Абевега русских суеверий. С. 206; *Еремина*. Заговорные колыбельные песни. С. 30. О разнообразии этих практик в других культурах см.: *Frazer*. The Golden Bough. Vol. 3. P. 319 f. Краткий, но весьма содержательный обзор ритуалов обмана болезней у славян приведен в: *Усачева*. Ритуальный обман в народной медицине. С. 29—30.

[17] *Еремина*. Заговорные колыбельные песни. С. 30. Попытку обмануть смерть можно также проследить в такой практике: с больного срывали рубаху, разрывали ее на куски и сжигали, а затем погребали; см.: *Прокопьева*. Женская рубаха в ритуалах жизненного цикла. С. 60—61.

[18] *Чикачев*. Русские на Индигирке. С. 117.

[19] *Тудоровская*. О внепесенных связях народной обрядовой песни. С. 84.

[20] *Кондратьева*. Метаморфозы собственного имени (см. *Богдан*).

[21] *Даль*. Толковый словарь (см. *черт*).

[22] Британские параллели см.: *Opie, Tatem*. A Dictionary of Superstitions (s.v. *Book*).

[23] Ее находят и у коптов. См.: *Henein, Bianquis*. La Magie par les Psaumes.

[24] В России XVII века из 483 печатных книг изданий Псалтыри насчитывается не менее 44, причем тиражи могли составлять более 1000 экземпляров (*Луппов*. Книга в России в XVII веке. С. 28—30). Следует отметить, что в России книгопечатанием в основном занимался только один Московский печатный двор.

[25] *Алмазов*. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Т. 1. С. 409.

[26] *Яцимирский*. Славянские и русские рукописи румынских библиотек. С. 86—87.

[27] *Сахаров.* Сказания русского народа. С. 127.

[28] *Дьяченко.* Полный церковно-славянский словарь (см. *ключеволхвование*).

[29] См.: ERE. Vol. 8. Стб. 124b. Библия и ключ использовались для поиска ведьм и воров, снятия порчи и лечения носовых кровотечений. Даже в 1870 году в судебном деле, которое рассматривалось в Саутгемптоне, предсказание по Библии и ключу было использовано в качестве единственного свидетельства против вора: *Lea.* Superstition and Force. P. 277. См. также: *Opie, Tatem.* A Dictionary of Superstitions. В статье «Bible and key» отмечается, между прочим, что этот способ оставался популярным в 1960 году у четырнадцатилетних девушек в Шотландии (г. Ayr) — с его помощью угадывали имя будущего дружка.

[30] Библиотечный шифр: Bibel. S. 588a

[31] Отмечено Н.С.Демковой: *Демкова.* Древнерусские рукописи в некоторых собраниях ФРГ. С. 380.

[32] *Сахаров.* Сказания русского народа. С. 127.

[33] *Бурцев.* Обзор русского народного быта Северного края. С. 10. Гадающий выбирает два числа: одно является номером страницы, другое — строки.

[34] *Левенстим.* Суеверие в его отношении к уголовному праву. № 1. С. 208.

[35] Пример, записанный в Архангельской губернии, см. в: *Ефименко.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. С. 127. Примеры с описанием того, как нож, ножницы или ключ кладут на Библию или Псалтырь, которыми совершается крестное знамение, а затем книгу открывают ножом, зафиксированы в Подолии: *Симашкевич.* Об обычае гадать на книгах Священного Писания. С. 457—465.

[36] Исламские аналоги см.: *Fahd.* La Divination arabe. На Западе отмечена практика держать Евангелие над головой епископа в то время, когда совершается его хиротония, с последующим обращением к библиомантии. Об этом см.: *Elukin.* The Ordeal of Scripture. P. 138 (автор датирует эту практику после 1000 года).

[37] *Черепнин.* Из истории древнерусского колдовства XVII в. С. 103.

[38] Исследование этого текста см.: *Сперанский.* Из истории отреченных книг. Ч. 1. С. 21; см. также рецензию: *Истрин.* К вопросу о гадательных псалтирях: По поводу книги М. Сперанского «Гадания по Псалтири». Обширное и детальное предисловие Сперанского к обзору по вопросам, относящимся к гадательным книгам вообще, их происхождению и истории их восприятия, до настоящего времени остается очень информативным. Вместе с тем оно отмечено известной бессистемностью и непоследовательностью.

[39] *Сперанский.* Из истории отреченных книг. Ч. 1. Разделы VIII, IX.

[40] См.: *Мещерский.* Источники и состав славяно-русской переводной письменности IX—XV веков. С. 46.

[41] Текст см., например, в: Изборник. С. 146—147.

[42] *Сперанский.* Из истории отреченных книг. Ч. 1. С. 6. Сн. 1.

[43] Там же. С. 53.

[44] *Яворский.* Новые рукописные находки в области старинной карпато-русской письменности XVI—XVIII веков. С. 62 (текст на с. 110—111). Эта рукопись содержит еще заговор против дьявола во имя креста и архангелов (с. 112), а также Колядник, приписываемый пророку «Ездрому» (т.е. Ездре — с. 113). Текст опубликован Н. Тупиковым в : *Тупиков.* Страсти Христовы в западнорус-

ском списке XV века. О тексте см.: *Карский*. Западнорусский сборник XV века Императорской Публичной библиотеки в С.-Петербурге. Q. I. № 391. С. 9—12, 18—28. Относительно московской редакции текста см.: *Вознесенский*. Старообрядческие издания XVIII — начала XIX века. С. 125—130.

[45] *Архипов*. О происхождении древнеславянской тайнописи. С. 79—81; *Он же*. Из истории гебраизмов в русском книжном языке XV—XVI вв. С. 13—15.

[46] Подробнее об этом см.: *Leighton*. Gematria in «The Queen of Spades». P. 455—469; *Idem*. Puškin and Freemasonry: «The Queen of Spades». P. 15—25; *Baehr*. The Paradise Myth. P. 96, 102, 108, 243, n. 87.

[47] См.: Древнерусская притча. С. 381—393, 490—492.

[48] Аналогичные английские суеверия см.: *Opie, Tatem*. A Dictionary of Superstitions (s.v. *Thirteen in company or at table*).

[49] Об ономастических таблицах в русской версии этого сочинения см.: *Ryan*. The Onomantic Table in the Old Russian «Secreta secretorum». P. 603—606; *Idem*. The «Passion of St. Demetrius» and the «Secret of Secrets». P. 59—65.

[50] Так называемая «Александрия Хронографическая» (XI—XII вв.) восходит к редакции β Псевдо-Каллисфена; она была издана В.М. Истриным: *Истрин*. Александрия русских хронографов. Текст «Сербской Александрии» XV века (не потому, что написан по-сербски, а потому, что самые ранние славянские рукописи обнаружены в Сербии) восходит к редакции ε Псевдо-Каллисфена и пришел через посредство средневековой греческой Александрии. «Сербская Александрия» опубликована: Александрия: Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV века. Две редакции были объединены в «Хронографе», который связывают с авторством Пахомия Логофета (1442), и в более поздних сочинениях. Существует и белорусская редакция «Historia de preliis»: Александрыя.

[51] См.: Повесть о Куликовской битве. С. 30.

[52] См.: *Ross*. Alexander Historiatus. P. 42.

[53] См.: *Ровинский*. Русские граверы и их произведения с 1564 года до основания Академии художеств. С. 139.

[54] Подробнее см.: *Ryan*. The «Passion of St. Demetrius» and the «Secret of Secrets».

[55] См.: *Migne*. PG. T. 116. Cols. 1171, 1179, 1191. П. Лемерль (*Lemerle*. Les Plus Anciens Récits des miracles de Saint Démétrius. P. 198—200) отмечает, что связь между эпизодом с Нестором и св. Димитрием прослеживается весьма условно.

[56] См.: *Ryan*. The «Passion of St. Demetrius» and the «Secret of Secrets». P. 61—62.

[57] *Tannery P.* Notice sur des fragments d'onomatomancie arithmétique. P. 248.

[58] *Festugière*. La Révélation d'Hermès Trismégiste. Эта же система описана в: *Bouché-Leclerq*. Histoire de la divination dans l'antiquité. P. 261—263.

[59] *Terentianus Maurus*. II, P. 250, 272, 273.

[60] *Fahd*. La Divination arabe. P. 217.

[61] Об этом и других приемах магии букв в исламском мире см.: *Ibn Khaldūn*. The Muqaddimah: An Introduction to History. Part I. P. 234—245; Part III. P. 171—227.

[62] *Budge*. Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics. P. 540—541.

[63] *Kasten.* Seudo Aristóteles Poridat de las Poridades. P. 92—93.

[64] *Manzalaoui.* Secretum secretorum. P. XVIII, 15—16.

[65] См. подробнее: *Burnett.* The Eadwine Psalter and the Western Tradition of the Onomancy in Pseudo-Aristotle's «Secret of Secrets». P. 143—167.

[66] *Eis.* Wahrsage texte des Spätmittelalters. P. 13—16; текст: P. 49—52.

[67] *Trachtenberg.* Jewish Magic and Superstition. P. 217.

[68] *Архипов.* О происхождении древнеславянской тайнописи. С. 79—86.

[69] В 1991 году в Москве появился репринт пятого издания «Знамения пришествия Антихристова» (1912) митрополита Стефана Яворского, изданного с разрешения духовной цензуры.

[70] Этот вопрос широко освещен в литературе; см., например, обзор, который хорошо представляет средневековую традицию, но, правда, не касается России: *Emmerson.* Antichrist in the Middle Ages; *McGinn.* Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil (в книге страницы 263—269 посвящены России, причем рассматривается литература об Антихристе только конца XIX — XX века).

[71] В одном из немецких изданий XVII века (Ганновер) сделана попытка доказать, что и папа Александр VII, и султан Мехмет IV были антихристами; там приведены их родословные древа, показывающие, что на самом деле они — кровные родственники: *Wallich.* Religio Turcica, Mahometis vista, et Orientalis cum Occidentali antichristo comparatio.

[72] Книга английского клирика основана на масштабных библейских и нумерологических выкладках и полностью посвящена доказательству того, что Наполеон III — Антихрист: *Baxter.* Louis Napoleon, The Destined Monarch of the World.

[73] Луну довольно часто представляют именно так (подобное можно увидеть на ягодице папы-осла в антипапской реформационной гравюре — для некоторых это станет аргументом в споре об Антихристе); это светило аналогичным образом изображали и на щите св. Димитрия в Строгановском иконописном подлиннике.

[74] Up and Down the City Road (The Independent, 20 may, 1989).

[75] *MacKinnon.* Drivers register 666 reasons for new numbers. P. 1.

[76] Из статьи Фила Ривса (*Reeves* // The Independent. 1996. 12 June. P. 9). Последнего президента СССР Михаила Горбачева долго называли «Михаил Меченый» — не вполне шутливая аллюзия из Апокалипсиса и народных прозвищ средневековых монархов.

[77] Из статьи Алана Филпса (*Philps* // The Daily Telegraph. 1998.1 January. P. 11).

[78] См.: Словарь книжников. Вып. 1. С. 425—426.

[79] Там же. С. 283—285.

[80] Общие замечания см.: *Alexander.* The Diffusion of Byzantine Apocalypses in the Medieval West and the Beginnings of Joachimism. P. 55—106; *Idem.* The Byzantine Apocalyptic Tradition. P. 193—225 («The Legend of the Antichrist»).

[81] См. целый ряд антиеврейских и антииудаистских проклятий в сборнике ГИМ. Собр. Барсова. № 1395. Л. 61—61 об. В нем содержатся проклятия в адрес всех, ожидающих пришествия Антихриста и готовящих ему пир.

[82] Из недавно опубликованного см.: *Michelis.* I nomi dell'avversario.

[83] На английском языке библиографию и обзор можно найти, например, в: *Billington*. The Icon and the Axe. P. 141—144, 682—683. Существует и русский перевод монографии (*Биллингтон Д.Х.* Икона и топор).

[84] См.: *Гурьянова*. Старообрядческие сочинения XIX века. С. 140—141. Более общие замечания о старообрядческом благочестии см.: *Тарасов*. Икона и благочестие. С. 107—127. Поветрие искать имя Антихриста коснулось не только старообрядцев. Рязанский митрополит, местоблюститель патриаршего престола Стефан Яворский, один из сподвижников Петра Великого, бывший местоблюстителем патриаршего престола до 1721 года, писал на эту тему и оставил ряд нумерологических интерпретаций, например: Ἀληθὴς βλαβερός (греч. *истинно вредящий*), Κακός ὁδηγός (греч. *злой вождь*), Λατεῖνος (лат. *латинянин, католик*) — цит. по: *Дьяченко*. Полный церковно-славянский словарь.

[85] См. подробнее: *Покровский*. Старообрядчество востока страны конца XVII — середины XIX в. С. 183—185.

[86] *Новичкова*. Русский демонологический словарь (см. *Антихрист*).

[87] *Успенский*. Historia sub specie semioticae. С. 286—292. Здесь и в других работах Б.А. Успенский обращает внимание на магическое значение личностей Ивана Грозного и Петра I.

[88] О споре вокруг казней Гришки Талицкого и Варлаама Левина см.: *Cracraft*. The Church Reform of Peter the Great. P. 241.

[89] Подробнее, в частности о риторических характеристиках русских монархов, см.: *Baehr*. The Paradise Myth. P. 22—33 и др.

[90] Замечательное дело исследовано в: *Покровский*. Народная эсхатологическая «газета» 1731 г. С. 290—297.

[91] *Кондратьева*. Метаморфозы собственного имени.

[92] *Даль*. Пословицы русского народа. Т. 1. С. 35.

[93] *Ralston*. The Songs of the Russian People.

[94] См.: *Baehr*. «Fortuna Redux». P. 116.

[95] Некоторые изготовляли «паспорта» сами, называя себя жителями Небесного Иерусалима. См.: *Чистов*. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. С. 244—245.

[96] *Малов*. Письма к воинам. С. 152.

[97] Это изображено на народной картинке конца XVIII века. См.: *Pera*. I Vecchi Credenti e l'Anticristo. P. 131.

[98] *Даль*. Толковый словарь (см. *Антихрист*).

[99] О старообрядческих поверьях и сочинениях об Антихристе см.: *Гурьянова*. Старообрядческое учение о Петре I — антихристе; *Елеонская*. Гуманистические мотивы в «Отразительном писании» Ефросина.

[100] *Кондратьева*. Метаморфозы собственного имени (см. *Антихрист, Анчутка*). В.И. Даль упоминает «анчутку» только во множественном числе в значении «бесенок»; он же приводит выражение «допиться до анчутков».

[101] См.: *Новичкова*. Русский демонологический словарь (см. *Анчутка*).

[102] *Трахтенберг*. Блатная музыка. Это слово также отмечено в советский период как жаргонное для обозначения черта или ненадежного человека: Словарь тюремно-лагерно-блатного жаргона.

[103] См.: *Hartley*. Russia in 1812. P. 178—198.

[104] *Кельсиев.* Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып. 1. С. 43.

[105] *Державин Г.Р.* Сочинения. Т. 6. С. 427—428. Я выражаю искреннюю благодарность проф. И. Де Мадарьяга за это и следующие дополнения.

[106] *Вернадский.* Русское масонство в царствование Екатерины II. С. 7.

[107] *Кондратьева.* Метаморфозы собственного имени (см. *армизон*).

[108] Из газетной статьи, процитированной А.И. Солженицыным в книге «Август 1914-го» (С. 60).

[109] *Graham S.* Undiscovered Russia. P. 46—47. Было бы жаль упустить дальнейшие ассоциации. Писатель П. Боборыкин, писавший в 1860-х годах для газеты «Голос», имел псевдоним «666»; а известный английский «черный маг» и мошенник Алистер Кроули называл себя «The Beast 666» («Зверь 666»). В 1913 году Кроули провел некоторое время в Москве, продвигая весьма рискованную танцевальную труппу: девушки играли на скрипках, танцуя полуголыми в соблазнительных костюмах. Об этом см.: *Ryan.* The Great Beast in Russia: Aleister Crowley's Theatrical Tour to Moscow in 1913 and his Beastly Writings on Russia. P. 137—161.

[110] Словарь тюремно-лагерно-блатного жаргона. С. 451, 484—486.

[111] Полезные общие сведения о гаданиях с помощью костей см.: *Grandjouan.* L'Astragale et le pari.

[112] *Saxo Grammaticus.* Gesta Danorum. P. 567.

[113] См.: *Даль.* Толковый словарь (см. *зерно*); *Костомаров.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. С. 92.

[114] *Guthrie.* Manuscript «Noctes Rossicae, or Russian Evening Recreations». F 83 v (лист 83 об.).

[115] *Булгаковский.* Пинчуки. С. 185.

[116] *Сумцов.* Хлеб в обрядах и песнях. С. 187. Ср. английское суеверие, будто каравай, упавший верхом вниз, не к добру (см. *Opie, Tatem.* A Dictionary of Superstitions (s.v. *Loaf*).

[117] *Шейн.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках и легендах. С. 37

[118] *Trachtenberg.* Jewish Magic and Superstition. P. 217. Трахтенберг не уточняет, но форма «Esclavonia» дает основание предположить, что приписывали подобные практики славянам именно испанские евреи, а ведь в Мавританской Испании было немало балканских и русских невольников.

[119] Правила Труллъского собора цит. по: *Mansi J.* Sacrorum conciliorum: nova et amplissima collectio. Vol. 11. Col. 967.

[120] См.: Словарь русского языка XI—XVII вв. (см. *леки, зернь*). См. также: *Линдер.* Шахматы на Руси. С. 98—102.

[121] Стоглав. В главе 92 («Ответ о игралищах Эллинского бесования» и «Толкование») имеется ссылка на постановления VI Вселенского собора, осуждающие зернь, шахматы и тавлеи.

[122] Законодательные акты Русского государства второй половины XVI — первой половины XVII века. С. 156. № 198.

[123] См.: A Dictionarie of the Vulgar Russe Tongue. P. 157.

[124] Домострой. (1990). С. 120.

[125] Там же. С. 57.

[126] *Сперанский.* Из истории отреченных книг. Ч. 1. С. 107.

[127] Словарь русского языка XVIII века (см. *боб: ворожить, разводить бобами*).

[128] *Мордовина, Станиславский.* Гадательная книга XVII в. холопа Пимена Калинина. С. 324—325.

[129] *Забелин.* Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях. М., 1872. С. 248.

[130] См. гл. 16.

[131] См.: *Kleimola.* Justice in Medieval Russia. P. 58—68.

[132] Словарь русского языка XI—XVII вв. (см. *жеребеи*). См. также: *Kleimola.* Justice in Medieval Russia. P. 66—67.

[133] См.: *Butler.* Foreign Impressions of Russian Law to 1800: Some Reflections. P. 78—79.

[134] См.: *Даль.* Толковый словарь (см. *жеребеи*).

[135] См.: Радзивилловская летопись. Л. 46 об.; *Чернецов.* К изучению Радзивилловской летописи. С. 284.

[136] Цит. по: *Berry, Crummey.* Rude and Barbarous Kingdom. P. 82 (письмо к Паркеру): «К тому же они еще и отъявленные игроки; беднейшие негодяи усаживаются в чистом поле и принимаются за игру. Их игральные кости очень небольшие и похожи на наши. Они кладут их на ноготь большого пальца и подбрасывают».

[137] Как и в английском языке, в русском игры в кости получали самые различные названия: к XIX веку цифры 7 и 11 назывались «комитетская» и «с пудом»; см.: *Даль.* Толковый словарь (см. *кость*).

[138] *Ларин.* Русско-английский словарь-дневник. С. 127.

[139] Glossarium mediae et infimae latinitatis (s.v. *raffla*). См. также: *Веселовский.* Заметки к истории апокрифов. С. 293—297.

[140] *Пыпин.* Ложные и отреченные книги русской старины. С. 161—166. См. также подробный, но недостаточно систематический анализ: *Сперанский.* Из истории отреченных книг. Ч. 1.

[141] *Рыбников.* Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Петрозаводск, 1991. Вып. 4. С. 248—250. Рыбников публикует (с. 211—213) и еще один набор из восемнадцати предсказаний по рукописи «знахаря»; эти предсказания очень похожи на первые; никаких указаний на то, как осуществляется гадание, нет.

[142] *Кузнецов-Красноярский.* Рафли. С. 129—132. Издание осуществлено по неполному списку XVII—XVIII веков; другой список, датированный 1780-ми годами, см.: ОР БАН. № 45.1.198.

[143] *Gaster.* Literatura populară romăna. P. 502—503.

[144] *Романов.* Белорусский сборник. С. 213—233. См. также: *Карский.* Белорусы. С. 51—52.

[145] *Елеонская Е. Н.* К изучению заговора и колдовства в России. С. 109.

[146] РГИА. Ф. 796. Оп. 51. Д. 322; Описание документов и дел... синода. Т. 50: 1770 г. Ст. 413—421.

[147] *Delatte.* Anecdota atheniensia. P. 392—396.

[148] До сих пор полезен обзор «Книг Судеб», содержащийся в приложении к: *Bolte.* Wickrams Werke. P. 276—348.

[149] *Spirito.* Libra della ventura ouer libra della sorte. Vicenza, 1483. C. 1485.

[150] *Skeat.* An Early Medieval «Book of Fate». P. 50.

[151] См.: Libro de ajedrez, dados y tablas de Alfonso X el Sabio.

[152] В арабской и персидской геомантии могли использоваться четыре игральные кости, нанизанные на ось таким образом, чтобы видны были только четыре нумерованных стороны (как альтернатива проставлению наугад точек на песке) и т.п. См.: *Skinner.* Terrestrial Astrology. P. 31—32; *Savage-Smith, Smith.* Islamic Geomancy and a Thirteenth-Century Divinatory Device. P. 9; Encyclopedia of Islam. Vol. 2. P. 761. Тибетский оракул, основанный на метании трех костей, описан в: Divination and Oracles. P. 17.

[153] В списке, опубликованном Кузнецовым-Красноярским, это предсказание имеет цифры 6.3.1., а Федор заменен св. Агапием. Апокрифическое житие Федора Тирона — это фантастическая история о том, как святой победил гигантских змеев (см. об этом гл. 8.6.6, сн. 229); прорицание включает обещания изгнать демонов, исцелить слепых и глухих, дать богатый урожай пшеницы, вина и масла (свидетельство, кстати, греческого происхождения текста) и всяческие блага всем, кто сохраняет память о святом.

[154] Об истории костного метания от одного до четырех см.: *Grandjouan.* L'Astragale et le pari. P. 86—95.

[155] РГАДА. Приказные дела старых лет. Ф. 141. Д. 71. Гл. 1. Л. 126—133. Издано в: *Мордовина, Станиславский.* Гадательная книга XVII в. холопа Пимена Калинина. (Речь идет о гадательной книге с использованием счетных костей, конкретно косточек сливы; см.: Отреченное чтение. С. 547. — *Ред.*)

[156] По описанию в: Сводный каталог. Дополнения. № 163.

[157] Примечательно, что слово *кости* заменено на уменьшительную форму — *косточки.* Косточки, обычно фруктовые, применяются для счета в игре или в некоторых видах гаданий; в XVI веке их использовали и при подсчетах на абаке (отсюда косточки, костяшки русских счетов).

[158] См.: *Seaman.* An Eighteenth-Century Russian Pocket-Book. P. 270—271. Вероятно, игра заимствована из Англии. Музыкальные сочинения, написанные на основе случайного выбора с помощью метания костей, приписываются Баху, Гайдну, Моцарту.

[159] Текст «Послания инока Максима Грека к некоему иноку в сане игумена о немецкой лжи, именуемой фортуной и о колесе ее» см. в: Памятники литературы Древней Руси, конец XV — первая половина XVI в. С. 456—465.

[160] См.: *Ковтун.* Планида — фортуна — счастное колесо: (к истории русской идиоматики). С. 327—330. Л.С. Ковтун предполагает, что упоминание «фатума» и «фортуны» отражает знакомство Максима Грека с сочинением «De Fato el Fortuna» итальянского гуманиста XIV века Колюччо Салютати.

[161] Опубликовано: *Armstrong.* Yermak's Campaign in Siberia. P. 274.

[162] Одна из лубочных картинок XIX века, изображающих колесо Фортуны, также с подписью «Суета сует», издана: *Иванов.* Русский народный лубок. С. 132. № 86.

[163] *Delatte.* Anecdota atheniensia. P. 388, 392. А. Делятт отмечает два аналогичных круга, найденных в византийских текстах: первый как часть геомантии, второй — астрологии.

[164] См.: *Кирилов.* Интерес изучения народной и тибетской медицины в Забайкалье. С. 108. Н. Кирилов описывает практики старообрядцев Забайкалья.

[165] *Ровинский.* Русские народные картинки. 1884. Т. 5. С. 94—95. Иллюстрации к тексту опубликованы: *Он же.* Русские народные картинки. 1900. Т. 1. Стб. 175. Рис. 171. Болгарская версия, вероятно восходящая к русской, издана: *Tomov.* Bulgarische Ikonen. № 104. Самая ранняя датированная картинка, из тех, что мне удалось обнаружить, издана в Москве в 1829 году Т. Селивановским.

[166] *Харузина.* По поводу заметки П. Андрэ о новом этнографическом музее в Антверпене. С. 102.

[167] *Болонев.* Народный календарь семейских Забайкалья. С. 60.

[168] Репродукцию см.: *Иванов.* Русский народный лубок. С. 104. № 47. Старообрядческий лубок также изображает человека с глобусом на плечах и очень похож на «Круг Соломона», опубликованный под № 77.

[169] *Ровинский.* Русские народные картинки. 1900. Т. 1. Стб. 172, рис. 169.

[170] *Он же.* Русские народные картинки. 1881. Т. 1. С. 358, № 136.

[171] *Сумароков.* Любовная гадательная книжка. Выражаю признательность профессору Чарльзу Дрэйжу, обратившему мое внимание на этот текст.

[172] О повсеместном распространении и влиянии альманахов в поздней викторианской Англии см.: *Capp.* Astrology and the Popular Press. P. 268—269.

[173] Ibid. P. 37 ff.

[174] Dictionarie of the Vulgar Russe Tongue. P. 172.

[175] См.: *Unbegaun.* Cards and Card-Playing in Muscovite Russia. P. 25—30. Более новый краткий обзор истории карточной игры в России см.: *Burnett.* Russian Playing Card History — From the Beginnings to 1917. P. 97—113.

[176] Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 7 (см. *карта*).

[177] *Unbegaun.* Cards and Card-Playing in Muscovite Russia. P. 256—257.

[178] В описях имущества несколько раз упоминаются шахматы, а один раз даже «хрустальные» шахматы: *Забелин.* Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях. С. 47.

[179] Московская народная картинка 1853 года под названием «Бес азартной игры» изображала дракона, тело которого покрыто картами и игральными костьми: он стерег богатство — проигранную собственность и дышал огнем на город, который держал в своих лапах. Издано: *Сакович.* Московская народная гравюра второй половины XIX века. С. 146.

[180] Материалы для истории Императорского Московского воспитательного дома. Вып. 1. Разд. III, 2. С. 22.

[181] *Decker, Depaulis, Dummett.* A Wicked Pack of Cards. P. 74.

[182] Подробнее о карточном гадании в России см.: *Wigzell.* Reading Russian Fortunes.

[183] В 1769 и в 1791 годах: Сводный каталог. № 1461, 1462.

[184] Там же. № 5075; Сводный каталог. Дополнения. № 24.

[185] *Woodhouse.* Capodistria. P. 71. И.П. Сахаров отмечает, что гадание на кофейной гуще было распространено в городе, но не в деревне, и его, очевидно, практиковали преимущественно женщины; см.: *Сахаров.* Сказания русского народа. М., 1990. С. 116—117; «Толковый словарь» Даля (см. *кофе*) отмечает только женский род — *кофейница.*

[186] *Leighton.* Pushkin and Freemasonry. См также: *Лейтон.* Эзотерическая традиция в русской романтической литературе: декабризм и масонство.

[187] *Leighton*. Gematria in «The Queen of Spades». P. 455—469.
[188] *Wigzell*. Reading Russian Fortunes. P. 33—34.
[189] *Decker, Depaulis, Dummett*. A Wicked Pack of Cards. P. 253—254.



Единоборство Нестора и Лия (из Жития св. Димитрия Солунского). Чеканка на окладе иконы Дм. Солунского. 1596. Гос. исторический музей. Вклад боярина Д.И. Годунова (дяди Бориса Федоровича, будущего царя) в Костромской Ипатьевский монастырь.

12. ГЕОМАНТИЯ

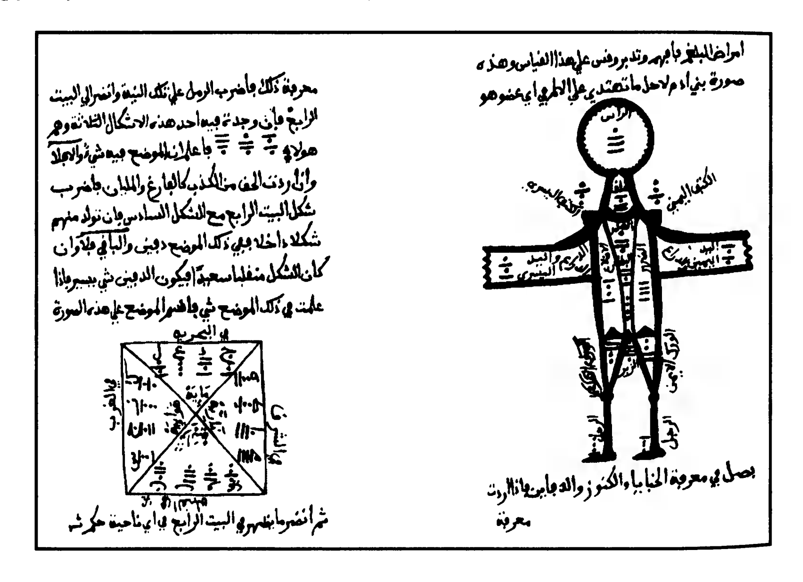
1. Введение

Термин «геомантия» (греч. «гадание по земле») может иметь несколько значений. Два из них относятся к способам гадания, известным в России. Первый — гадание по землетрясениям, известен с XIV века в южнославянском переводе греческого «Σεισμολόγιον», которая встречается как часть гадательного текста, посвященного истолкованию ударов грома («Громник», или «Громовник», греч. «Бронтологион»; см. гл. 14). Второй, более широко распространенный способ, о котором пойдет речь ниже, основан на истолковании рядов точек, проставленных без счета, первоначально на песке, а в дальнейшем и на других поверхностях. Возможно, подобные гадания применялись славянами в дописьменную эпоху; болгарский монах X века черноризец Храбр в сочинении, посвященном созданию славянской азбуки, писал: «Прежде убо словене не имеху книг, но чрътами и резами (точками и черточками?) чьтеху и гатааху (считали и гадали) погани суще». Саксон Грамматик спустя два столетия упоминает о подобном гадании у балтийских славян[1].

Геомантия в точном смысле (насколько можно судить по имеющимся источникам) имеет арабское происхождение. Она была известна в Северной Африке по крайней мере с IX века; древнейшие дошедшие до нас руководства датируются начиная с XII века. Затем они переходят в средневековую книжную традицию и практически употребляются у евреев[2]; а греческие и латинские переводы и переработки, в свою очередь, порождают вереницу родственных текстов на разных языках[3].

Арабское название этого способа гадания — *raml*, что значит песок; отсюда и средневековое греческое название геомантии — ῥαβούλιον, ῥάμπλιον и другие, восходящие, как и само гадание, к арабскому источнику. В новейших работах на данную тему доказывается принципиальное тождество данного способа гадания с русскими рафлями. Ряд исследователей склоняются к тому, чтобы отказаться от более простой и пока самой удачной этимологии русского

термина от средневекового латинского *raffla* («игра или гадание с использованием игральных костей»[4]; ср. англ. *raffle* — «лотерея»), предлагавшейся в старых русских работах А.Н. Пыпиным и А.Н. Веселовским[5]. В данном случае существенно, что греческое слово *ῥάμπλιον*, арабское *raml*, русское *рафли* и латинское *geomantia* соответствуют одному способу гадания, а западноевропейские термины *raffla, rafle, raffle* — другому (при этом то, что названия могли «перекочевывать» от одной гадательной практики к другой, совершенно неоспоримо). В настоящее время окончательно установлено, что геомантические тексты бытовали на Руси и были известны под названием *рафли*. Термин имеет общее происхождение с арабским и греческим названием гадания, однако конкретный источник его проникновения в русскую книжность остается проблематичным.



Страницы из арабской геомантической рукописи
(Национальная библиотека в Париже, Ms. Arabe 2631, fol. 64v., 65 r.)

Слово *рафли* не встречается в ранних индексах ложных книг[6] и впервые появляется в списках запретных книг и практик в двух памятниках XVI века — «Домострое» и «Стоглаве». «Домострой» осуждает «чарование и волхвование и наузы, звездочетье, рафли, алманахи, чернокнижье, воронограй, шестокрыл, стрелки громовные, топорки, усовники, днокамение, кости волшебные...»[7]. «Сто-

глав» — это материалы созванного молодым Иваном Грозным в 1551 году церковного собора, осуждающего «злые ереси» (как обычно, в списках такого рода не всегда ясно, идет ли речь о книгах или о распространенных суеверных практиках): «рафли, шестокрыл, вороноград, остромонии, зодеи, алманах, звездочетьи, аристотель, аристотелевы врата и иныя составы мудрости еретическия»[8] (о «Домострое» и «Стоглаве» см. гл. 1.6.).

Лишь недавно удалось точно установить, что представляли собой древнерусские рафли. Действительно, сочинение, первоначально опубликованное как «Рафли» (хотя это слово отсутствовало в заглавии и тексте)[9], — не геомантическое и представляет собой совсем другое гадание, основанное на одновременном метании трех игральных костей (оно описано в гл. 11.10).

2. Геомантия, приписываемая пророку Самуилу (Хаилу)

«Полугеомантический» сербский церковнославянский текст (вторичное упрощение классической формы геомантии) был опубликован М.Н. Сперанским в 1899 году[10], который пошел по ложному следу и внес значительную путаницу в решение вопроса. Его комментарии, посвященные «Рафлям» (с. 59—75 и 159—165), отмечены эрудицией, но недостаточно систематичны. Поэтому, хотя Сперанский и опознал «Гадание Самуила» как близкий западноевропейским геомантическим текстам, он оказался неготовым к тому, чтобы прямо сопоставить его с «Рафлями» (поскольку в «Стоглаве» «Рафли» фигурируют в окружении астрологических текстов, тогда как в «Гадании Самуила» астрологическое обоснование гадания полностью деградировало).

Этот текст взят из двух сербских рукописей XVII века и одной боснийской XV[11] и имеет дефектный заголовок: «Благовестытелное древнее и нельжно [пророчество] хитрость сиаа пророку Хаилу (Самуилу) открьвенна бысть аггеломь господним шестонадесетыми сими образи и пророчьствовавше людем о будущих». Он начинается руководством, как производить гадание: необходимо поститься и с чистым и умиленным сердцем взять Евангелие или Псалтырь, пропеть Трисвятое, помолиться Богу и перекреститься святой книгой[12]. Затем, сохраняя вопрошание в своем сердце[13], следует наугад раскрыть книгу и выбрать первое «слово» (в данном

тексте это надо понимать как «буква») первой строки на левой странице; если эта буква *а, г, е, з, и, θ, л, н, о, р, т, ф, ѱ* (т.е. нечетные числа в греческой и славянской цифири), то пиши (ставь) «черту» (точку); а если *в, д, и, к, м, ξ, п, с, у, х, ω* (четные числа), то ставь «две точки». В этом перечне букв, имеющих числовое значение, отсутствуют цифры 6, 90 и 900 (**s, ч, ц**), которые обозначаются у славян буквами, а у греков — значками, не являющимися буквами. Это, бесспорно, указывает на то, что оригинал текста греческий. «Повтори это четыре раза и получишь один из шестнадцати образов (геомантических фигур)». Эти «образы» имеют следующие названия («имена», «nomina»; обычные латинские названия геомантических фигур даны для сравнения в скобках):

1. .... Путь (Via — путь)*
2. :::: Людие и събрание (Populus — народ)
3. ::.. Велиа Христа чьсть (Fortuna Maior — великое счастье)
4. ..:: Малаа чьсть (Fortuna Minor — малое счастье)
5. :::. Неулучение и печаль (Tristitia — печаль)
6. .::: Улучение и радование (Laetitia — радость)
7. .::. Неулучение (Carcer — темница)
8. :.:. Богатьство (Acquisitio — приобретение)
9. ..:. Благаа брань (Puella — девушка)
10. :.:: [Являет же] трудь телесни и пролитие крьвии (Rubeus — красный)
11. ::.: Белое сребро (Albus — белый)
12. .:.. Малаа брань (Puer — юноша)
13. .:.: Гибель (Amissio — утрата)
14. :..: Сьузь (Conjunctio — соединение)
15. :... Глава (Caput — голова)
16. ...: Опашь (Cauda — хвост)

Каждая из этих фигур сопровождается в тексте кратким прорицанием. Хотя в данном случае имеются отклонения от «классической» геомантии, происхождение названий фигур и прорицаний явно восходит именно к ней. При этом обычная процедура выведения последующих, «дочерних», фигур и связанные с ними ассоциации астрологического плана опущены, а составление гео-

* Здесь и далее для удобства набора одинарные и двойные (парные) точки геомантических фигур располагаются слева направо, тогда как в геомантических текстах они располагаются сверху вниз.

мантических фигур основано в данном случае на библиомантии (обычном использовании книги), сходной с представленной в гадательных текстах, которые снабжены ключом[14].

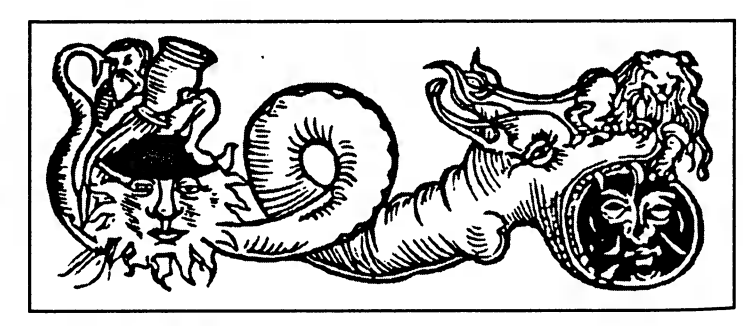
FIGVRA.	NOMEN.	ELEMENTVM.	PLANETA.	SIGNVM
* * * *	Via Iter	Aqua	☾	♌
* * * * * * * *	Populus Congregatio	Aqua	☾	♑
* * * * * *	Coniunctio Coadunatio	Aër	☿	♍
* * * * * *	Carcer Conſtrictus	Terra	♄	♓
* * * * * *	Fortuna maior Auxilium maius. Tutela intrans	Terra	☉	♒
* * * * * *	Fortuna minor Auxilium minus Tutela exiens	Ignis	☉	♉
* * * * * *	Acquiſitio Comprehenſum intus.	Aër	♃	♈
* * * * * *	Amiſſio Comprehenſum extra.	Ignis	♀	♎
* * * * * * *	Lætitia Ridens Sanus Barbatus.	Aër	♃	♉
* * * * * * *	Triſtitia Damnatus Tranſuerſus	Terra	♄	♏
* * * * *	Puella Mundus facie	Aqua	♀	♎
* * * * *	Puer Flauus Imberbis	Ignis.	♂	♈
* * * * * * *	Albus Candidus	Aqua	☿	♋
* * * * * * *	Rubeus Ruffus	Ignis	♂	♊
* * * * *	Caput Limen intrans Limen ſuperius	Terra	☊	♍
* * * * *	Cauda Limen exiens Limen inferius	Ignis	☋	♐

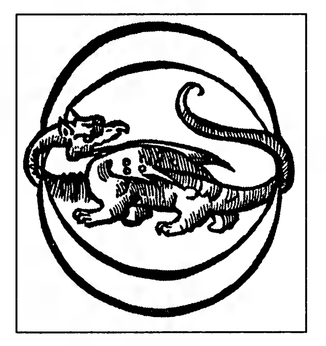
Значение геомантических фигур по Агриппе Неттесгеймскому

Существует полностью идентичный византийский текст (включая тождество имени пророка Хаила), обращение к Евангелию или Псалтыри и сходные необычные названия девятой, одиннадцатой и двенадцатой фигур («Добрая война»[15], «Малая война» и «Белое серебро»). А. Делятт, опубликовавший этот памятник по греческой рукописи XV века, которая содержит три версии текста, указывает

на существование шести списков памятника в одном только Париже. В двух из них представлены варианты имени пророка (Халет и Харут)[16]. Отметим, что в мусульманской традиции известны имена ангелов Харут и Марут; они встречаются в магических текстах.

Рассматриваемый тип гадания (вне зависимости от того, происходит ли он непосредственно от арабского источника) имел значительное распространение, во всяком случае в поздней Византии. Его заимствование православными славянами вполне объяснимо. Сходные полугеомантические тексты существовали и на Западе. Немецкая «Геомантия шестнадцати судей» предлагает наборы из шестнадцати ответов (по одному для каждой фигуры) от лица каждого из шестнадцати «судей», причем все они имеют еврейские имена, часто искаженные[17]. Латинский текст, в котором геомантические фигуры используются в качестве ключа к «оракулу» (ответы-прорицания на двадцать пять вопросов для каждой фигуры), опубликован во Франкфурте-на-Майне в 1693 году под названием «Tabulae geomanticae seu liber singularis de tribus ultimis ex antiquo manuscripto de anno MDXXXV jam primo luci datus annexis duabus tabellis huic studio mire inservientibus caeteroquin utilibus & jucundis»[18].





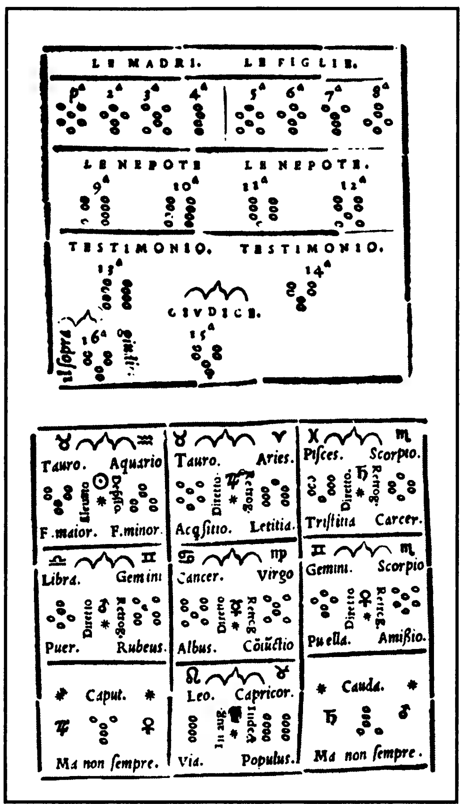
Лунный дракон, роль его головы и хвоста по западноевропейским гравюрам XVI в.

3. Геомантические фигуры в Радзивилловской летописи

О том, что геомантическое гадание бытовало на Руси, мы можем судить по наличию условного рисунка в русской лицевой (иллюстрированной) летописи конца XV века, известной как Радзивилловская, или Кенигсбергская. Под миниатюрой с изображением батальной сцены имеется почти полный набор геомантических фигур (так называемый «суд»), представляющий собой результат гадания с характерным расположением фигур в виде треугольников. Восемь материнских (matres) и сыновних (filiae) фигур расположены в верхнем ряду, а четыре их «потомка» (nepotes) — внизу; под ними — два «послуха» (свидетеля, testes) и судья (judex). Рисунок первоначально был ошибочно принят за изображение вычислений на абаке; правильно его интерпретировал в 1977 году А.В. Чернецов[19]. Составитель этого прогностического рисунка (который датируется тем же временем, что и основной текст рукописи) явно был знаком с полным (пространным) геомантическим текстом, который подобен описываемым ниже «Рафлям» (или западноевропейскому руководству, что вполне вероятно, учитывая иные следы западных культурных влияний, заметные в рукописи)[20], а не с упрощенным кратким текстом типа гадания Самуила/Хаила. Кто мог составить такой уникальный гадательный рисунок и по какому поводу, остается загадкой.



Геомантический рисунок на странице Радзивилловской летописи XV в. (л. 228)



Иллюстрации из итальянской геомантической книги XVI в. «De la geomantia dell'eccel. filosofo Gioanni Geber con una brevissima chiromantica phisionomia». Vinegia, 1552

4. «Рафли» и «Аристотелевы врата»

В 1985 году важный и до тех пор неизвестный текст был опубликован А.А. Туриловым и А.В. Чернецовым. В нем впервые фигурирует название «Рафли», кроме того, очевидно, что это руководство по геомантии в ее классической форме[21]. Текст необычен во многих отношениях. Это объемистый трактат с указанием имени русского автора-составителя, чье родовое имя (фамилия) поддается идентификации по письменным источникам. Вероятно, но необязательно, он был клириком. Представляется, что часть текста явно восточного происхождения[22], причем подвергшаяся несомненной и

значительной переработке для русского христианского читателя. Текст включает набор малых астрологических текстов; по-видимому, он мог быть включен в состав обширного компилятивного трактата календарно-астрономического и астрологического содержания.

Таблицы из рукописи книги «Рафли»

Турилов и Чернецов указывают в своей публикации, что создание этой русской компиляции достаточно обоснованно датируется 1579 годом; сама рукопись значительно более поздняя (рубеж XVII—XVIII веков). Три ее части написаны тремя различными почерками; текст «Рафлей» — двумя из них. Один напоминает помор-

ский старообрядческий; это определение достаточно условно — в тексте встречается «никонианское» правописание «Иисус»; можно допустить коммерческое переписывание рукописей, ориентированное на представителей обеих конфессий. Третий почерк — характерная украинская скоропись. Именно этими двумя почерками написаны «Рафли»; при этом нельзя исключать, что они принадлежат одному писцу. Автор-составитель (компилятор) Иван Рыков был псковичом и, по-видимому, принадлежал к окружению царя Ивана Грозного. Во введении к «Рафлям» упомянуты календарные тексты «Миротворный круг» и «Святцы». Язык сочинения великорусский, со следами белорусской и польской лексики. Можно отметить признаки использования восточного источника (например, слово *врата* имеет значение *глава*, вероятно непосредственно от арабского *bab*). Эти данные указывают на то, что первоначальный славянский текст «Рафли» до его переработки Рыковым имел общее происхождение с такими текстами, как «Логика» (в обоих сочинениях Аристотель фигурирует как «глава всех философов») и «Тайная тайных» («Secretum secretorum»), поскольку все эти три текста подразделяются на главы-врата. Два последних сочинения переведены с древнееврейского на славянский в Великом княжестве Литовском и, вероятно, связаны с так называемой ересью жидовствующих (см. гл. 1.5).

В книге «Рафли» приведены цитаты из Ветхого и Нового Заветов, из «Жития Стефана Пермского», написанного Епифанием Премудрым в конце XIV века, а также встречаются апокрифические мотивы вроде повествования о воздвигнутых потомками Сифа «столпах» из глины и камня. Рукопись, в которой сохранился текст книги «Рафли», содержит также ряд небольших календарных и астрологических текстов, известных как самостоятельные сочинения, в том числе любопытный астрологический текст, связываемый с именем Соломона[23], а также «Гадание царя Давида». Последняя гадательная книга предполагает одновременное метание трех игральных костей (текст сходен с тем, который неправомерно отождествил с «Рафлями» А.Н. Пыпин)[24]. Два этих памятника более подробно описаны в главе 11.10.

Ввиду важности рассматриваемого текста, а также потому, что он в совершенно новом свете представляет характер интереса к гаданиям и эзотерическим знаниям в Московии XVI века, я помещаю ниже его обзор (нумерация разделов моя). Следует отметить, что текст в ряде случаев дефектен, он пострадал от таких ошибок

переписчиков, как пропуски и повторы. В результате его смысл местами неясен или неоднозначен.

I.1. [л. 1] «Предисловие святцам, творение грешного раба Иоанна Рыкова»[25]. Любопытно стремление избежать слова «рафли» в заглавии; причина, очевидно, в том, что оно упоминается в церковных списках ложных книг. В дальнейшем в рукописи славянское слово «святцы» рассматривается как эквивалент иноязычного «рафли». «Святцы» — церковный календарь, список святых, расположенный в календарном порядке. На гадательный текст это название перешло по принципу «сопричастности» (святцы = календарь = астрономия = астрология). В следующем далее авторском предисловии указано, что сочинение составлено для «брата кир Иоанна» во Пскове. Это заставляет предполагать, что оба персонажа были клириками (титул *кир* — греч. *господин* — обычно указывает на представителей высшего духовенства или ученого монаха). На л. 11, однако, кир Иоанн назван писарем градским, т.е. скорее всего он дьяк. Обращения к Иоанну постоянно встречаются в тексте первой книги[26]. «Рафли» в рукописи состоят из трех частей, называемых книгами; первая книга является, несомненно, основной и самой крупной по объему.

I.2. Рыков заявляет о своем намерении приступить к толкованию святцев и «Миротворного круга» (крупного трактата, посвященного календарным циклам, которые отсчитываются от Сотворения мира, включая вопрос об индиктах) [л. 2]. Использование свитка (столбца), врученного Богом Сифу, сыну Адама, и «Ручной пасхалии» (календарный текст с мнемонической таблицей в виде руки) для отыскания даты еврейской Пасхи.

I.3. О семи великих светилах. Ссылка на святого Афанасия Александрийского и других отцов церкви. О зодиакальных созвездиях. Упоминается Иоанн Дамаскин и его книга «Небеса» («De fide orthodoxa»).

I.4. [л. 3]. «Сказание вкратце о году и о протчих, прилежащих в ней». Аллегория года. Царь — это год солнечный; [л. 4] четыре царя, служащие ему, — времена года, которые соответствуют четырем стихиям (воздуху, огню, воде и земле); 12 «животных» (sic!) зодиака — месяцы; 52 «преходители» — недели; 365 «домочадцев» — дни; 12 «златых» [монет] — дневные часы; 12 «медниц» — ночные; «един раб меньший» — високосный день; «два златомерителя» — равноденствия; «два златосбирателя» — «два

возврата солнечных в году»; «36 юнош доброродных» — дни календ и ид. Царица — год лунный; 12 князей — месяцы (лунные); 354 раба — дни лунного года. Четыре времени года соответствуют возрастам человеческим: юность, зрелость («муж совершен»), старость, болезнь и смерть[27]. Сообщается, как и почему были установлены двенадцать месяцев года вместо десяти, введенных первоначально Ромулом [л. 5].

I.5. «О году солнечном». Краткое рассуждение, почему год должен начинаться с марта (см. ниже, раздел I.8). Мир был сотворен 25 марта [л. 6]; (на л. 9 — ошибочно 21 марта). Календарь (дата начала года) у арабов («арапов»), «персидцев и вавилонян», римлян, египтян, «християн римских» (католиков) — [л. 6 — 6 об.][28].

I.6. «Обретение круга солнечного» по «Ручной пасхалии».

I.7. «Сказание о луннем крузе» [л. 7 об. — 8].

I.8. «Предисловие о марте месяце». Господь сотворил семь планет и зодиакальные созвездия и вручил Сифу и Иафету, «первым дьякам»[29], свиток [л. 8, 8 об.], в котором описана «вся преходящая в тверди и по поясом». Для этого свитка созданы два «столпа» — каменный и глиняный, с таким расчетом, что если Бог покарает человечество за его грехи огнем или водой, то тот или другой столп сохранится. После потопа свиток был снят с каменного столпа. Важность месяца марта: Моисей (Исх 12:2); месяц Сотворения мира; исход евреев из Египта; зачатие Христа; Ромул и основание Рима [л. 9 об.][30]; Стефан Пермский отмечает 25 марта, Благовещение, как важнейший праздник и «спасению нашему начаток» для его новообращенной паствы — пермян и зырян (коми)[31].

II. [л. 11]. Призыв к братьям кир Иоанну и Захарию и прочей братии из Пскова изучать использование календарных циклов «без всякого еретического и схизматического умышления». Первое упоминание слова *рафли*. Повторение легендарной истории о свитке с календарно-астрономическими сведениями. На этот раз сообщается, что он был доставлен Сифу архангелом Гавриилом и содержал сведения о солнце, луне и других пяти планетах, а также о зодиакальных созвездиях[32]. Потомки Сифа хранили эти знания в течение двух тысяч лет и наконец построили в Ассирии два столпа — один каменный, а другой глиняный. Каменный столп был обретен сынами Ноя после потопа, которые нашли на нем надпись (согласно этой версии, записи сохранились не на свитке, а непосредственно на столпе). Затем люди занялись постройкой Вавилонской башни («столпа») на случай еще одного всемирного потопа. Ассирийцы

использовали эту башню и для астрономических наблюдений. В дальнейшем их премудрость была воспринята «еллинскими» царями, Аристотелем, премудрым Нектанебом («Нектонав волхв»)[33] и Клавдием Птолемеем. Затем познания о «звездном течении» переняли персидские мудрецы, которые и написали эту книгу «по их языку Рафль, а по-нашему, по-словенски — святцы»[34].

В Персии жили четыре мудреца: Июда, Хариз, Шмоил и Авенгасан [л. 12 об.]. Они погибли из-за жены Хариза Амморы. После ряда их насильственных смертей последняя вышла замуж за Ептая, которому и досталась книга «Рафли». У Ептая был молодой и красивый ученик по имени Иваш. Аммора пытается заставить Иваша убить Ептая и бежать с ней. Она завлекает его в свою постель; Ептай возвращается и застает их; Аммора убивает мужа [л. 14]. Пара любовников забирает золото Ептая и книгу «Рафли», они бегут «во Арапы», где поселяются на «ефиопских» реках. Иваш, наказанный Богом и пораженный громом, погибает. Аммора остается одна и передает книгу «Рафли» арабам. После этого она «огнем небесным пожжена бысть». Рыков прибавляет, что «Рафли» были «безъприкладно», т.е. непосредственно, переведены на славянский язык «без всякого еретического и схизматического умышления».

III.1. Руководство по применению гадательного текста. Четыре страны света названы царями. Это восток, запад, север, юг и вместе с тем — «четыре домы рафлейские первые»[35]. В тексте, опирающемся на астрологическую доктрину, слово «дом» обозначает один из домов гороскопа. К этим домам добавляются стихии: огонь, воздух, вода и земля. Всего, таким образом, упомянуты восемь домов [л. 14 об.]. Далее перечисляются «вторые восемь домов». Первый дом — лето, второй — весна, третий — зима, четвертый — осень. Последние четыре дома: «столп осияния нощнаго», «столп осияния дневнаго», возврат солнца на зиму и возврат солнца на лето. Все это вместе составляет полный набор из шестнадцати «домов рафлейских».

III.2. О двенадцати знаках зодиака, их домах и влиянии [л. 15 об. — 16]. Таблица знаков зодиака показывает их симпатические связи с планетами, месяцами и характеристиками типа «сухо/влажно», «тепло/холодно» и др. Буквенно-цифровая таблица [л. 16 об.] позволяет определить «числа имен» пользователя и его матери. Первое следует делить на семь, а второе — на девять. Остаток укажет на планету «прирождения». Затем следует делить полученные числа на двадцать пять. Остаток укажет на ваш знак зо-

диака (для сравнения см. ономантические операции в древнерусской книге «Тайная тайных» — гл. 11.8).

III.3. Объяви свою мысль (вопрошание) Богу и читай псалом 8 («Господи, господь наш, яко чюдно имя твое по всей земли»). Напиши свою звезду, управляющую днем и часом, и приступай к гаданию («стави рафль свою»). Небо должно быть чисто и тихо, причем гадать следует после третьего часа дня или ночи либо за три часа до вечера или утра.

III.4. [л. 18] «Первая планида Солнце, день бо ея неделя (воскресенье), зодия бо ея Лев ::.; ..:: . Помышление о самом государе и о детех его и о господарских делах и о всем человеческом роде и о детех их». Аналогичные тексты посвящены другим планетам: Венере .::.; .:.: ; Меркурию :..:; :::: ; Луне ....; ::..; Марсу ...: ; :::. ; .::. ; Юпитеру :.:. ; .::: ; :.... и Сатурну ..:. ; :.::[36]. Приводятся астрономические значки планет и знаков зодиака; терминология имеет греческое происхождение (Афродит, Ермис, Арис, Зевес, Крон), что обычно в русской книжной традиции до XVII века.

«Глаголи молитву Иисусову, “Трисвятое”, и по “Отче наш” тако сотворяй».

III.5. [л. 19] «Начало разумению, како ставити суд (в геомантической литературе на других языках обычно фигурирует не “суд”, а “судья”) одиннадцати домов книги сея. Взем пиро с чернилом и помысли о своем всяком деле... о едином своем деле, а после о другом... толко порознь, а не о всех вдруг. И сотвори кроплением сице, как у руки четыре перста един единого доле[37]... стави (точки) бесчетно... И после сего своди по две... А в тех строках совершаются первые четыре домы рафлейски, а по-словенски то зовется четыре времени года... Своди ты, человече по две, и где останется одна [точка] — постави точку, а у которых строк останутся две, и ты, человече, тут стави палки [черточки, в данном случае заменяющие двойные точки] и из них выведи первый [в рукописи, по-видимому, ошибочно — «шестнадцатый»! — ?] дом. И той бо дом зовется зодия Овен, а по-словенски месяц март, начало всем месяцам и обновление всем животным и круговом по всему обходу годовому. А у рафли 16 дом наричется всем домовом пастырь...» Далее сообщается, как выводить сыновние фигуры (filiae). В дальнейшем на л. 118 упоминаются «сыновни выводные» дома; на л. 28 об. — «сыновень дом».

[л. 20] Как выводить третье поколение фигур (nepotes). Специального русского термина для них нет.

[л. 21] «А стави 4 руки тычками (точками), как персты у рук, один доле, а другий короче, а тычки чини без числа (счета) мыслию, и тычек бы было не менши 12, а не болши 16. А заглаживай тычки из заднего конца по две тычки вместо... Аще выйдет 15 дом з добрым изразом [«израз» — геомантическая фигура, то же, что «образ» в «Гадании Самуила»], а верхния будут злыя изразы, что прежде вышли, и ты ис тех первых выведи вторую четыре израза, и из них бы родилися 9 израз, и 10 израз, и 11 израз и 12 израз. А ис тех изразов родилися два столпа (колонки?). И которых домов и изразов вышел пятыйнадесять дом добр, то дело твое кручинно (неблагоприятно), а после совершится добром...» Затем следуют дальнейшие рекомендации для истолкования гадания.

III.6. [л. 22] «...О домех. Сии домы добрыя: 1, 4, 5, 7, 10, 11, 13, 14. А сии дние добрыя: 1, 2, 4, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 24...». Ниже в скобках указываются традиционные названия домов 12 гороскопа, с тем чтобы показать их тождество первым двенадцати «домам рафлейским». Совпадает и их порядковая нумерация.

1 дом (vita — дом жизни) «животный, душа, тело, прирождение, здравие...» Фигура, оказавшаяся в этом доме, указывает на жизнь вопрошателя.

2 дом (lucrum — дом имения) «имению, и всякий приход узришь и счастье товарное, и шкоту (вред, помеху) и дары и женидбу...».

3 дом (fratres — дом братьев) «братия, приятельство, мудрости наука, напуск на полки...», тяжба, путешествия и др.

4 дом (parentes — дом родителей) «отцов и матери, земли... на гроб отца и матери...», старость, сон и т.д. [л. 23]

5 дом (filii — дом сынов) «сыны и родители... и о после... и о чреватой жене, и о насеянии жита и тот дом зовется сыновен».

6 дом (valetudo — дом здоровья) «немощи, слугам, скоту» и др.

7 дом (nuptiae — дом брака) «женам поимание, склад с товарищем («складничество» с компаньоном в торговых делах)... натяжение (приобретение?) дел его полми (полями, сельскохозяйственными угодьями) и винограды (книжный термин, обозначающий сады) и пытание (узнание) врага закрытого».

8 дом (mors — дом смерти) «смертный, страх, туга (печаль), смерть, побирание (нищенство) после мертвых, жалоба, дурность, изломление сердцу, виноватство, гроб, срамота, шкота».

9 дом (peregrinationes — дом путешествий) «на путь далный и о гостех, мудрость внешняя (светские науки), от людей радость, боятися бога и о вестях».

10 дом (honores — дом достоинств) «кралеуский счастливый, возношение... чин, и сан, и честь и имя подъимется».

11 дом (amici — дом дружбы) «надежный милосердию, и любви и богатьству, утешение, покой, жадание приедет или нет».

12 дом (inimici — дом вражды) «вражеский и злодейства, работы, труд, нятьство (пребывание в заключении), мучение, скорбь, враги явныя, срамота, посмех, безчестие».

13 дом «скажет добро и зло».

14 дом «скажет минущее и будущее и наконъчание речи (окончание дела)».

15 дом «судия праведный и всем домовом пастырь»[38].

16 дом «тожде поведает, что и 15 дом; аще оба добры, то дело твое добро, аще ли один добр, а другий зол, то добро и зло».

[л. 24] «Домы добрыя: 1, 5, 10, 11. Домы средния: 2, 3, 7, 9. Домы же злыя: 4, 6, 8, 12». Истолкование фигур в зависимости от того, в каких домах они оказались. «Аще будет в дому добром и изразы добрыи, то будет все добро...» и т.д. [л. 25]

[л. 24 об.] «13 дом пастырь домовом сим: первому дому, второму дому, 3 дому, четвертому дому, девятому дому и десятому дому. А 14 дом пастырь бо домовом сим: ...15 дом всем домовом пастырь с послухи (свидетелями) своими, с 13 и 14 домом».

III.7. «Возврат солнечного круга от летнего восхода на зимний» управляется Венерой, а «от зимняго на летний» Меркурием.

Телец, Лев, Скорпион, Водолей — «сильные» созвездия («тех же сила велика суть»).

[л. 26—27] Значение «послухов» (свидетелей), один из которых ведает восточными, а другой западными домами, и истолкование оказавшихся в этих домах фигур [л. 26—26 об.].

III.8. «Яко же нараждается Луна, тогда рафли не стави того дни и часа, и стави рафли со второго дни до молодово месяца, и до исхода за два дни не стави. В полноту месяца, и в бурное время и в ненастье великое и в мороз силной не стави фалчи для (чтобы избежать неправильного предсказания)... И в суботу и в понедельник не стави... И ты... истрезвися и устроися во всяком разуме духовном, отнюд бо тебе в ту пору быть чисту, и на три часа дни или нощи и до вечера и до света за три часа стави... А в дву делех на одном часе не стави, и прежде сыщи зодию добрую и час добрый... А день бы был той ясен и тих, без ветра и без дождя и безо всякия иныя воздушныя тяготы»[39]. «А сию мудрость исполнил Аристотель философ, глава был всем философам первым». Далее следует тро-

парь Рождественской службы, глас 4 («Рождество твое, Христе Боже наш...»), известный кондак Романа Сладкопевца гласа 3 («Дева днесь пресущественнаго рождает...»), в котором упоминается рождественская звезда, увидев которую евангельские волхвы-астрологи узнали о рождении Спасителя [л. 28—29][40].

III.9. Перед гаданием следует произнести следующую молитву: «Боже сотворивый небо и землю и всю движущуюся тварь на небеси и на земли. Господи, Иисусе Христе, сыне Бога живаго, сотворил еси ты человека по образу и по подобию своему и поставил его еси над делы руку твоею. Аз грешный раб твой имярек приидох к тебе, инаго помощника аз грешный раб твой к себе никого не имею, но со страхом и трепетом к тебе вопию. Открой, Господи, своею милостию мне грешному вся помышления (вопрошания) моя явно. Ныне бо пророка несть, токмо мы грешнии раби твои твоими святыми делы от всяких злых приключьшихся нам избавляемся. Ныне и присно и во веки веков, аминь»[41].

III.10. «Имена и указ 16 домовом с языческаго именования на словенский язык».

1 дом (vita) «душа, живот, путь добр ко спасению. Сего дома израз сий: .:::».

2 дом (lucrum) «товар, денги, люди, слуги, клад» — :.::

3 дом (fratres) «брат, сестра, зять, путь недалече» — :.:.

4 дом (parentes) «отец, подворье, село купити» — :::: [л. 30]

5 дом (filii) «сын, дочь, посол, весть, клад, село» — ..:.

6 дом (valetudo) «немочь, беда, убыток» — .::.

7 дом (nuptiae) «товарищь, любовник, женка» — :::.

8 дом (mors) «смерть, бойся напасти» — :.::

9 дом (peregrinationes) «в путь человек ехати хощет, сонм (должно быть «сон»)» — ::.:

10 дом (honores) «князь, великий, счастье, матка» — ..::

11 дом (amici) «друг, гость, свят, радостен» — ::..

12 дом (inimici) «[не]друг (в рукописи «друг»!), тюрма, зависть, в полону будет» — .::.

13 дом «держит четыри домы — 3 дом, 4 дом, 9 дом, 10 дом; любит пребывать в сих изразех: :.:. ; :::: ; ::.: ; ..::».

14 дом «любит полдень (юг), пастырь... 7-го дому, 8 дому, 11 дому, 12 дому, 14 дому» — .:.:

15 дом «судя право, всем домовом сын» — :..:

16 дом «указует, что будет — добро или зло, наричется пастырь всем домовом и дому сынов Израилевых» — ::::

«Сия бо вся дела триипостасного божества, Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь».

III.11. Повторение истории про Июду, Шмоила, Хариза и Авенгасана, которые были «человецы, а не идолы, и не Моаметовой ереси начальницы» [л. 30 об.]. Прибавлены упоминания Валаама, который первым пророчествовал о Христе, и о евангельских волхвах и их дарах.

III.12. «Звезды, что держит — добро или зло». Перечень геомантических фигур с их названиями и прогностическим комментарием.

1 дом .... (via) «Путь. От дома Луны», далее следуют прорицания.

2 дом :::: (populus) «счастия пременение, путь, собор».

3 дом :..: (conjunctio) «снитие».

4 дом .::. (carcer) «нятьство» (заключение).

5 дом :::. (tristitia) «понижение главы».

6 дом .::: (laetitia) «подымание главы».

7 дом :.:. (acquisitio) «имение вшедшее».

8 дом .:.: (amissio) «имение вышедшее»

9 дом .:.. (puella) «юноша» (учитывая латинскую версию, название должно читаться «девушка»; возможно, в протографе читалось старославянское «юнота»).

10 дом ..:. (puer) «воин».

11 дом :.:: (rubeus) «червленой» («красный»).

12 дом ::.: (albus) «белой».

13 дом ..:: (fortuna minor) «вышедшая часть» («участь», судьба»).

14 дом ::.. (fortuna maior) «внидет честь».

15 дом :... (caput draconis) «глава».

16 дом ...: (cauda draconis) «хвост» (далее упомянут «хвост смоков»; «смок» — польск. «змей», «дракон»).

Далее следуют перечни предсказаний. Существенно наличие 16 глав, в названиях которых упоминаются «персидские» мудрецы — Ептай (обычно в форме Ектай) и Иваш, а также отмечено арабское («арапское») происхождение текста. В каждой главе по 16 прорицаний, называемых домами, причем каждое прорицание содержит ответы на несколько вопрошаний.

Заголовок на л. 39 гласит: «Первые домы и изразы арапския Ептаевы и Ивашевы, сиречь святцы... преведено по-слов[енски]». Названия следующих глав: «Вторые домы и изразы Екътаевы и Ивашевы арапския от Ермиса (Меркурия). Святцы их преведены по-словенски» [л. 40 об.]; «Третиа святцы арапския, домы и изразы Ектаевы и Ивашевы, переведены по-словенски»[42] [л. 42]; «Чет-

вертыя святцы, домы и изразы, сииречь 4 времени (года) да 12 месяцей. То бо домы и изразы Екътаевы и Ивашевы, преведены пословенски» [л. 43 об.]; «Пятыя святцы арапския — Юноша (puer) — Ектаевы и Ивашевы» [л. 45]; «Шестыя святцы арапския — Имение вышедшее (amissio) — и изразы Ектаевы и Ивашевы» [л. 46]; «Седмыя святцы арапския — Темница (carcer) — Ектаевы и Ивашевы» [л. 47 об.]; «Осмыя святцы арапския — Звезда. Изразы 8 Ептаевы и Ивашевы» [л. 48 об.]; «Девятыя святцы арапския Ектаевы и Ивашевы. Израз сий: ::.. (fortuna maior)» [л. 49 об.]; «Десятыя святцы арапския Ектаевы и Ивашевы — Вышедшая часть (fortuna minor)» [л. 51]; «Первыя на десять святцы арапския Ектаевы и Ивашевы. Израз 11 — Белой (albus), сииречь звезда» [л. 52]; «Вторыя святцы на десять арапския и Ектаевы и Ивашевы, и израз, сииречь звез[-да] Прикол[43] с вечера идет пред звез[дами], а [в] путь идет за звездами сим подобием» [л. 53]; «Третиа на десять [святцы] арапския Ектаевы и Ивашевы. Червленый (rubeus)» [л. 54]; «Четвертыя на десять святцы арапския Ектаевы и Ивашевы. И израз сий ..:. (puer). Протолкование о изразех сицево — обновление лунное сице. Юноша именование» [л. 55 об.]; «Пятыя на десять святцы арапския Екътаевы и Ивашевы. Смокова (“смок” — дракон; речь идет о его голове или хвосте)» [л. 56 об.]; «Шестыя на десять святцы арапския Ектаевы и Ивашевы. И изразы Смокова» [л. 58].

III.13. «Сказание о двунадезять звездах, которыя служат седми планидам» («Солнцу служит Лев» и т.д.). «Сказание второе о звездном люблении (речь идет об астрологических симпатических влияниях), которыя с которыми любятся, и ослабу и потуг (притяжение) на земли подают» («Овен со Близнецем» и т.д.)[44]. «Сказание второе о люблении звездном...» («Овен со Стрелцом и с Раком...»).

III.14. «О ведении срочных домов и изразов» [л. 60 об.]. Руководство, как гадать о сроках, когда задуманное сбудется. «Сия же суть знамения на годы: .::. ; .:.: ; ::.. ; :... , на далныя. Аще вылягает ... .:.:, то имать жить 31 год. Аще ли сей израз :..., то житья твоего 7 лет». И так далее, включая счет на месяцы, недели, дни и часы.

III.15. Симпатические связи между стихиями. «Ветр (воздух) с огнем, а вода з землею».

III.16. Разделы, посвященные отдельным планетам. Предсказания, каждому из которых предпослана молитва, краткие религиозные сентенции или библейские цитаты. Излагаются сведения о влиянии планет; например, Луна «стоит над Римскою землею на

западе», Марс (Аррис) «стоит над Югорскою (Угорской, т.е. Венгерской) землею и над Чежскою и над Воложскою (Волошской, т.е. Валахией)», Сатурн (Крон) «над Рускою землею и над Литовскою, над Великим Новым градом и над Москвою» [л. 68]. Приводятся предсказания (главным образом сельскохозяйственные и метеорологические), основанные на том, на какой день недели падает Рождество (т.е. текст, существующий самостоятельно под названием «Колядник», — см. гл. 14) и новолуние (одна из разновидностей так называемых «Лунников» — см. гл. 14).

III.17. Заключительное обращение к «возлюбленному брату» кир Иоанну с благочестивым утверждением, что вся изложенная выше премудрость имеет божественное происхождение.

III.18. [л. 70] Книга 2. Ее текст сходен с рукописью, которая находится в Отделе рукописей Государственного исторического музея, Музейское собр. 1226 на л. 292—307, где ему предпослано введение: «Сия книга, глаголемая врата Аристотеля премудраго Александра царя Макидонскаго». Текст Музейской рукописи короче более чем в два раза (в «Рафлях» сохранились 70 глав, а там — 30). Согласование «Аристотеля... царя», по-видимому, указывает на то, что имя Аристотель воспринималось как нарицательное (профессия или должность). Известны случаи упоминания этого имени во множественном числе («Рафли», л. 5 об., а также другие рукописи). В этом введении имеются предписания: «буди чист и смотри постным образом... и мыслить о едином, что ему годно». Техника гадания в этой рукописи представлена в двух вариантах: с использованием счетных костей (ср. гадание на бобах в гл. 4.6.4 и 11.10) или обычный (ряды точек, проставляемых пером и чернилами). Далее следуют сельскохозяйственные предсказания, основанные на числе дней «месяца небеснаго».

III.19. [л. 71—103 об.] Оглавление, в нем — 71 глава-«врата», посвященная различным темам вопрошаний. Далее представлены сами эти главы, с серией прорицаний, привязанных к геомантическим фигурам. «1 врата. У кого сердоболь на чюжей земли, приедет ли, или не приедет». «3 врата. Про дорогу, ехать или не ехать. :.:.; ::..; :...; ..:: И поедет, да опять воротится домой, а на дороге убыток будет. ...:; :::.; .:::; :.::; .::.; .:.:; ::.: Поедет скоро, и дорога ему будет с корыстию великою ... .; :.:.; :::: Не поедет вскоре, а поедет — на дороге зло будет».

III.20. [л. 118—123] Книга 3 (конец утрачен). Толкования геомантических предсказаний, расположенных в порядке «домов».

Именно эта часть рукописи представляет собой ключ к основной, развитой форме гадания («суда»).

* * *

Источники всех элементов, составляющих рассматриваемый текст, проследить не удалось, однако происхождение некоторых из них можно охарактеризовать, по крайней мере, в самых общих чертах.

Во-первых, это рассказ о Сифе и о божественном происхождении геомантии, в котором имеются весьма древние составляющие[45]. Скорее всего, это эллинистическая переработка нескольких легенд, возможно с позднейшими византийскими и арабскими дополнениями. Можно указать на некоторые мотивы из еврейской литературы I века («Книга юбилеев», «Житие Адама и Евы» и значительно более поздняя «Зохар»). Как кажется, этот сюжет был популярен в гностической литературе. Приведу текст из Иосифа Флавия («Иудейские древности», гл. 2, 3): «Они же изобрели науку о небесных телах и их устройстве, и для того, чтобы изобретения их не были забыты и не погибли раньше, чем с ними познакомятся люди, — ввиду того, что Адам предсказал погибель отчасти от силы огня, отчасти же вследствие огромного количества воды, — они воздвигли два столба, один кирпичный, другой каменный, и записали на них сообщение о своем изобретении. Последнее было сделано с тем расчетом, чтобы, если бы кирпичный столб случайно погиб при наводнении, оставшийся невредимым каменный дал людям возможность ознакомиться с надписью и вместе с тем указал бы и на то, что ими была воздвигнута и кирпичная колонна. (Каменный) столб сохранился по сей день в земле Сириадской»[46].

Сходное повествование имеется в средневековой греческой традиции; в нем также фигурируют бог и ангел, ниспославшие Сифу астрономические знания; их фиксация на каменных таблицах, их утрата и последующее обретение после потопа[47].

В целом история передачи премудрости Сифа была известна на Руси. Славянского перевода всего труда Иосифа Флавия не существовало, тем не менее извлечения из него имеются в византийских хрониках Иоанна Малалы и Георгия Амартола, которые служили основными источниками по всемирной истории для русских летописцев. Амартол приводит несколько характерных деталей: Сиф был первым, кто проник в тайну древнееврейских письмен;

человек, спасший записанные на таблицах знания после потопа, — Арфаксад, ставший впоследствии автором первых трактатов по геометрии и астрономии[48]. Апокрифы из Палеи исторической (греческий свод библейских сюжетов, известный в ранних славянских переводах[49]) содержат несколько дополнительных элементов рассказа о Сифе. Так, Сиф представлен здесь как второе «семя» (поколение) от Адама; он занимался поисками животворного масла, изобрел письменность (древнееврейскую), а также дал названия четырем временам года, годам, месяцам и звездам; однако названия солнцу и луне дал сам Господь[50]. Идея передачи божественного тайного знания путем его письменной фиксации была также знакома восточным славянам по Книге Еноха и воплощалась в образе Еноха[51]. Остальные детали рассказа на Руси не были известны, хотя встречаются в литературе других народов. Арабский астролог IX века Абу Машар по поводу герметической традиции писал, что Гермес — это библейский Енох и арабский Идрис. «Он был первым, кто стал говорить о вещах высоких, таких как движение звезд, а дед его Адам научил его исчислению дневных и ночных часов. Он первым стал строить святилища и возносить в них молитвы Господу, а также размышлять и говорить о медицине. Для своих современников он написал много книг ритмическими стихами, с рифмами, существовавшими в языке его современников, о знании земных и небесных вещей. Он первым предсказал потоп и грозящую земле кару водой и огнем. Его дом был в Саисе в Египте, место, которое он сам выбрал и построил там святилища в виде пирамид и священные города. Боясь, что его мудрость погибнет, он построил храмы, а именно гору, называемую аль-Барба, храм Ахмимм (Панополис), и вырезал на их стенах изображения всех ремесел и ремесленников, изобразил все орудия мастеров, а в надписях изложил суть наук для тех, кто будет жить после него. В своих поступках он руководствовался желанием сохранить знания для последующих поколений, а также страхом, что всякие следы знаний могут погибнуть. В рассказах, передаваемых из поколения в поколение, говорится о том, что Идрис стал первым изучать книги и размышлять о науках и что Аллах открыл ему тридцать страниц (небесной книги)»[52].

Мотив «столпов» с запечатленным на них божественным знанием, вероятно, восходит еще к одному герметическому повествованию, автором которого считается египетский жрец Манефон; согласно его рассказу, Гермес вырезал свою премудрость на стелах (таблицах), которые пережили потоп[53]. В армянской версии Енос

(Енох) написал на двух столпах названия, данные Адамом всем вещам. В этом случае столбы изготовлены из глины и бронзы, чтобы бронзовый уцелел в потопе, а глиняный — в огне[54].

В этих источниках божественное знание не ассоциируется с геомантией, оно традиционно включает астрологию, что особенно характерно для византийских хронографов[55]. Средневековые и более поздние авторы, вплоть до Анния Витербского (XVI век), ссылались на авторитет Иосифа Флавия в защиту астрологии[56]. Другую, враждебную версию интерпретации рассказа о двух «столпах» находим в России XVII века, в сочинениях протопопа Аввакума (более подробно о нем см. гл. 15). По его представлению, Нимрод для гаданий обращался к мудрости, записанной на сохранившихся после потопа двух «столпах»; в результате он приступил к постройке Вавилонской башни, бросая вызов Богу. Отсюда, как считал Аввакум, произошли современные ему «дьявольские дети — альманашники» (термин принадлежит Аввакуму)[57].

Идея о передаче знаний Сифа евангельским волхвам возникла в среде гностиков и сирийской христианской традиции[58]. Однако в текстах самаритян оно фигурирует в виде книг, обладателем которых был Адам; приводятся их названия: «Книга войн», «Книга астрологии», «Книга знамений». Последняя была передана Арфаксаду[59]. В соответствии с некоторыми исламскими преданиями, Гавриил обучил геомантии Идриса (или пророка Даниила)[60], а Сиф обладал 50 свитками с записями знания, полученного от Господа (по другой версии, унаследовал их от Адама; известны также и сочетания этих версий); он же построил Каабу из глины и камня (ср. два «столпа» — каменный и глиняный)[61]. По другим сведениям, Кааба считается пупом земли и храмом планет[62].

Один из элементов повествования известен в латинской книжности — он имеется в прологе к руководству XIII века по геомантии, которое принадлежит Бартоломею Пармскому. В нем геомантические знания передает не Сиф, а Сим, так же как и в анонимном сочинении «Estimaverunt Indi»[63]. Рассказ о столпах из камня и глины в западноевропейской латинской литературе выступает в связи с повествованиями о Иувале и Тубалкаине (Быт 4:21,22) и о происхождении музыки (причем, как правило, в сопровождающих их иллюстрациях присутствуют изображения музыкантов)[64]. Рассказ о Сифе и «столпах» упоминается в сочинениях богословов Петра Коместора (XII век) и Рабана Мавра (IX век); как кажется, его считал достоверным английский химик Роберт Бойль[65]. Мотив стол-

пов использовал в причудливых поэтических образах французский поэт-гугенот Гийом дю Барта в «La seconde semaine» (это вторая часть его большого сочинения о днях творения, 1584); описание четвертой части второго дня второй недели называется «Колонны». Вероятно, вдохновленный сочинениями Иосифа Флавия, поэт дает развернутое описание математических наук, представленное как записанная на колоннах воображаемая беседа между Евером, сыном Сима и прародителем евреев, и его сыном Фалеком (Быт 11:16).

Развернутое продолжение рассказа о Сифе, в котором фигурируют также четыре персидских мудреца, имеет, вероятно, сложное происхождение. Имена этих персонажей носят смешанный арабо-еврейский характер; в то время как Аристотель, Нектанеб и Александр почти несомненно заимствованы из Псевдо-Каллисфена, а сюжет передачи знаний арабам является скорее всего дополнением арабского автора. Составитель русского сборника Иван Рыков неоднократно утверждал, что данный текст был переведен на славянский язык непосредственно («бесприкладно») с арабского. Его слова не следует принимать всерьез — это попытка придать трактату авторитет древнего происхождения. Прямые переводы каких-либо литературных текстов с арабского на древнерусский неизвестны, хотя вероятность такого перевода нельзя исключать полностью.

Остаются еще два момента. Текст о Самуиле/Хаиле настолько близок византийскому, что его следует считать несомненным переводом с греческого. Содержащиеся в книге «Рафли» обращения к «братьям», в одном случае даже к «духовным чадам», с повторяющимися увещаниями удивительно напоминают подобные пассажи в герметических сочинениях[66]. Данный текст должен рассматриваться как относящийся к герметической традиции, несмотря на отсутствие в нем упоминания Гермеса[67].

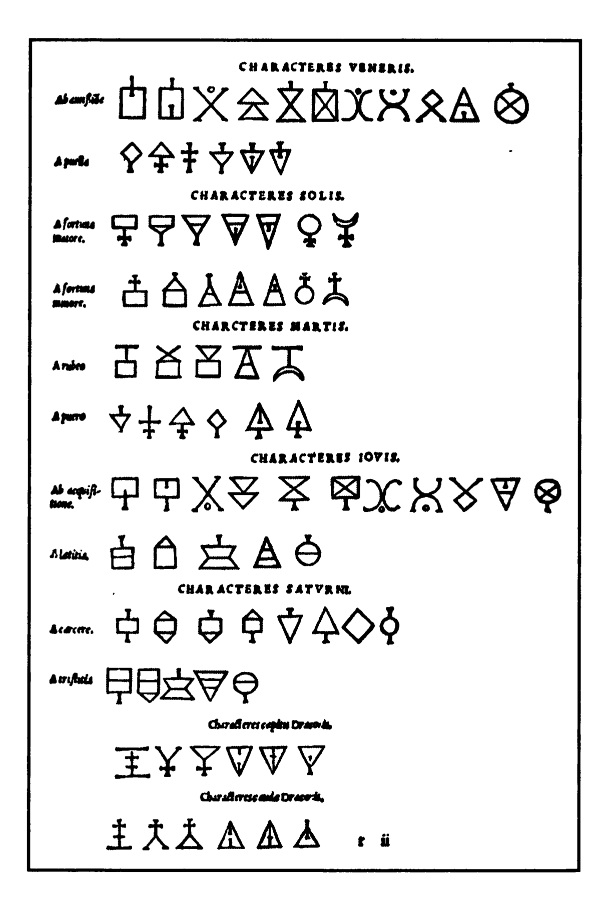
Геомантическая рукопись Рыкова является уникальной в контексте русской литературы. Она известна в единственном позднем списке. Ясно, что это сочинение составлено из нескольких текстов. Среди них были: развернутое руководство по геомантии (возможно, оно, как и некоторые другие тексты, переведенные с древнееврейского, носило черты еврейского влияния: имя «Шмоил» вместо «Самуил», термин «врата» для обозначения глав, — и подверглось значительной переработке для русского читателя); небольшое руководство византийского происхождения для гадания по числам; собрание основных поздневизантийских астрологических сочинений, большинство из которых появилось на Руси в конце XV века.

Мелкие сочинения, включенные в данный сборник, в основном известны в нескольких списках, которые входили в состав множества рукописных сборников, существовавших в Московской Руси. Возможно, большой размер и откровенно оккультный характер основного геомантического текста делал его заметным для гонителей, несмотря на многочисленные благочестивые вставки и пояснения божественного происхождения трактата (что является общим местом для сочинений подобного рода), в то время как небольшие тексты оставались незамеченными в составе крупных сборников. Несомненно, обладателю сочинений, подобных «Аристотелевым вратам», в XVII и даже XVIII веке грозило суровое наказание. Интересно, что игумен Пищеговской пустыни Симон в 1721 году был привлечен к суду в Синоде по политическому обвинению (он отдавал царские почести инокине Елене, бывшей царице Евдокии Лопухиной, первой жене Петра I, насильно постриженной в монахини), а также за то, что занимался предсказаниями, бросая кости и кубики, слепленные из хлеба. Имелись у него и колдовские книги; среди них якобы находились: молитва к дьяволу; «Аристотелевы врата Александра Македонского» (в ее описании упоминаются «знаки и точки» и «метание костей», что соответствует описанию М.Н. Сперанского); есть в списке гадательная Псалтырь и не поддающееся идентификации сочинение «Глас пророка Валаама волхва». Симон был запрещен в служении и сослан в дальний северный Соловецкий монастырь[68].

Весьма вероятно, что именно этот способ гадания упоминается в рукописи разговорника Ричарда Джеймса под названием «Ворота» (1619), причем автор отмечает, что так гадают в канун Рождества. Эта заметка показывает, что «Ворота» стали популярным народным гаданием: именно для последних характерна приуроченность к определенному «магическому» времени — это может быть канун большого праздника (Рождества, Иванова дня, приблизительно совпадающих с летним и зимним солнцестоянием, или же Нового года)[69].

Приведенными сведениями исчерпывается информация о геомантии в России. Напрашивается вывод, что данный способ гадания широко распространен не был. Тем не менее возможно, что геомантичекие гадания практиковались более широко, чем это можно заключить по письменным источникам. В XVIII веке В.Н. Татищев писал о предсказателях-шарлатанах, которые занимаются метанием костей, разводят на бобах, ставят точки на бумаге, льют воск или

олово[70]. Проставление точек на бумаге, несомненно, относится к методу геомантического гадания, описанному в рукописи Ивана Рыкова. Упоминание об этой процедуре не может быть связано с каким-то иным гаданием, которое могло бы привлечь внимание цензуры. В просвещенный век Екатерины «рисование на земле» было включено в список колдовских действий и рассматривалось как преступление[71]. Под этим могла подразумеваться не только геомантия, но также и магический круг, который изображали при некоторых способах гаданий (см. гл. 2.5 и 4.2).



Модификации геомантических фигур в роли каббалистических знаков по Агриппе Неттесгеймскому

[1] *Vaillant.* Textes vieux-slaves. P. 57 (фр. пер.: Vol. 2. P. 47). См. также: *Saxo Grammaticus.* Gesta Danorum. XIV. P. 567.

[2] См.: Jewish Encyclopedia. Vol. 5. 1903 (s.v. *geomancy*).

[3] Основные исследования: *Tannery.* Le Rabolion. Публикация включает раздел, написанный Carra de Vaux об арабской геомантии, о последней см. также: *Fahd.* La Divination arabe. P. 195—204; *Savage-Smith, Smith.* Islamic Geomancy; *Charmasson.* Recherches (гл. 1 и 2 посвящены арабской и византийской геомантии); *Skinner.* Terrestrial astrology (особенно гл. 2: Raml and Islamic Origins).

[4] Glossarium mediae (s.v. *raffla*).

[5] *Пыпин.* Для истории ложных книг. С. 15—27; *Веселовский.* Заметки к истории апокрифов. А.Н. Веселовский первым предположил арабское происхождение гадания в своей статье: *Веселовский.* Гадательные книги на Западе и у нас. С. 896.

[6] См.: *Яцимирский.* Библиографический обзор. С. 72—73.

[7] Домострой. 1990. С. 119—120.

[8] Стоглав. Гл. 41, вопр. 17.

[9] См.: *Пыпин.* Ложные и отреченные книги. С. 161—166; *Кузнецов-Красноярский.* Рафли (и рецензию на это издание: С.К. К-в.).

[10] *Сперанский.* Из истории отреченных книг. Ч. 1. Гадания по Псалтири. Приложение. С. 15—20.

[11] Прага. Собрание П.И. Шафарика. 5. Л. 397—397 об.; Вена. Staatsbibliotek. 108. Л. 81. след. Еще две рукописи упоминают А.А. Турилов и А.В. Чернецов: сербскую (боснийскую) Псалтырь XV века (София. Национальная библиотека. 771 (381). Л. 200 об. — 204 об.; в рукописи имеется также медико-астрологический пассаж и заговор с упоминанием трех ангелов на Иордане, которые в данном случае излечивают запор у коней. См.: *Цонев.* Опись. Т. 2. С. 443) и рукопись, хранящуюся в Вене (Staatsbibliotek. 143. Л. 2 об. — 4). Первая опубликована: *Турилов, Чернецов.* Отреченная книга «Рафли». С. 342—344. Этот текст приписывается не Самуилу, а пророку Хаилу.

[12] Подобные предписания, касающиеся чистоты, поста и молитвы, являются общим местом герметической литературы (см.: *Festugiére.* La Révélation. P. 361) и средневековых гадательных текстов (см.: *Skeat.* An Early Medieval «Book of Fate». P. 42—44). Пост и молитва рекомендуются также при гадании на картах (см.: *Delatte.* La Catoptromancie. P. 58). В мусульманских гаданиях христианские книги заменяет Коран, но требование чистоты и молитвы перед гаданием сохраняется (см.: *Hughes.* Dictionary of Islam. P. 73). Как пример изощренного соблюдения подобных предписаний в еврейской магии см.: *Gaster.* The Sword of Moses. P. 8.

[13] Необходимость сконцентрировать внимание исключительно на задуманном подчеркивается и в других случаях; в связи с этим см. сведения об иранской геомантии (*Donaldson.* The Wild Rue. P. 195).

[14] Гадательные книги, в которых применяется сходная процедура, до сих пор переиздаются в Англии под названием «Оракул Наполеона» («The Oracle of Napoleon»). В них используется геомантический метод «пунктирования», но каждая фигура состоит не из четырех, а из пяти рядов (ярусов). Фигуры интерпретируются с помощью «оракула» — списка ответов-прорицаний, подобных

имеющимся в гадательных Псалтырях. В этих книгах (так же как в большинстве арабских и латинских текстов и в русском, составленном Рыковым) декларируется таинственное и представляющееся авторитетным происхождение текстов. Подобные атрибуции варьируют от книги к книге; в издании, попавшем в мои руки (Everybody's Book of Fate and Fortune. P. 295—363), составитель утверждает, будто он получил этот текст от французского профессора, который, в свою очередь, получил его от деда, чей отец служил при дворе императора (!). Наиболее ранняя версия этой наполеоновской легенды, по-видимому, происходит из книги: *Kirchenhoffer.* The Book of Fate; в ней сообщается, что ее текст был найден на груди мумии во время египетского похода Наполеона. Альфонс Барб (*Barb.* Mystery, Myth, and Magic) с увлечением излагает эту нелепую историю. При этом он, конечно, был бы очень рад узнать, что во время написания настоящей работы в книжном магазине Диллоновского университета в Лондоне (менее чем в ста метрах от Варбургского института, где и Барб, и я писали свои книги) продавались и продаются в наши дни не менее трех конкурирующих версий этого «Оракула», с совершенно различными сведениями об их происхождении.

[15] Стандартная форма греческих геомантических домов приводится в: *Charmasson.* Recherches. P. 88.

[16] *Delatte.* Anecdota. P. 557—561. В одной из версий используются точки, одинарные и двойные, — они соответствуют четности или нечетности цифрового значения букв, найденных в книге наугад.

[17] *Eis.* Wahrsage texte des Spätmittelalters. P. 7—13 (текст на р. 29—48).

[18] Использованный экземпляр был приплетен к «Fasciculus geomanticus» (Verona, 1687), а также к геомантическим текстам, приписанным Р. Фладду (R. Fludd) и Альфакини (Alfakini).

[19] См.: *Чернецов.* Об одном рисунке Радзивилловской летописи.

[20] См.: *Он же.* К изучению Радзивилловской летописи. С. 284. Автор отмечает, что на другой миниатюре той же рукописи представлено гадание тремя игральными костями.

[21] Отдел рукописей РГБ (ранее ГБЛ). Ф. 439. Картон 21. Ед. хр. 3. Сборник. Рубеж XVII—XVIII вв. Из собрания В.А. Десницкого. Полная публикация с обширной вводной статьей см.: *Турилов, Чернецов.* Отреченная книга «Рафли». Об этой рукописи см. также: *Симонов, Турилов, Чернецов.* Древнерусская книжность.

[22] Краткие тезисы И. Ходжиева (*Ходжиев.* К вопросу о восточных предшественниках псковской гадательной книги) декларируют прямой перевод с арабского, осуществленный в «арабо-таджикско-персидской» культурной среде, главным образом на основании обилия геомантических текстов в арабской традиции. При этом автор не указывает конкретный восточный источник славянского текста и не касается очевидных в данном случае проблем синкретизма и наложения разнохарактерных текстов и традиций.

[23] Текст не полностью опубликован в: *Соболевский.* Переводная литература. С. 428—433. См. также: *Ryan.* Solomon, SATOR, Acrostics and Leo the Wise. P. 56—57; *Он же.* Curious Star Names. P. 144—146.

[24] См.: *Пыпин.* Ложные и отреченные книги. С. 161—166. Очень похожая белорусская версия XVII века опубликована в: *Романов.* Белорусский сборник. С. 213—233. См. также: *Карский.* Белорусы. С. 51, 52.

[25] Тот же Иван Рыков выступает как составитель обширной календарно-астрономической компиляции, адресованной «книгчию» царя Ивана Грозного кир Софронию Постнику. Известен еще один текст, связанный с авторством Рыкова, — «Лунничек» (Отдел рукописей РГБ, собр. Е.В. Барсова. Ф. 17. № 18). Этот текст датирован 1579 годом. См.: *Турилов, Чернецов.* Отреченная книга «Рафли». С. 274, 276. Медико-астрологический текст, который можно предположительно связывать с Рыковым (содержит имя «многогрешный Иван»), кратко описан: *Соболевский.* Переводная литература. С. 132.

[26] Во многих рукописях, имеющих сходное введение к «Миротворным кругам» (они почти всегда анонимны, хотя встречалось и с именем Рыкова, причем не включают геомантические разделы), адресатом является кир Софроний Постник, «Российского царства царев книгчий» (должность и круг его обязанностей остаются неясными).

[27] Аналогичные тексты «Притчи о годе» см.: *Соболевский.* Переводная литература. С. 128—129. Этот текст бытует в различных формах, с толкованием или без него, в календарных текстах и различных сборниках. А.И. Соболевский указывает на его распространенность, нередко с иллюстрациями, в сборниках XVII—XVIII веков. Притча известна в русских рукописях с середины XVI века, т.е. она явно существовала до Рыкова. Новейшее издание притчи с комментариями см.: Древнерусская притча. С. 381—391, 490, 491.

[28] Неясно, почему иудаистский и православный календари здесь не упомянуты.

[29] Это, как я полагаю, отражает понимание слова «дьяк» Рыковым. В Московской Руси оно обозначало секретаря, чиновника, клерка. Слово происходит от греч. *διάκονος*, служитель.

[30] За исключением пассажа о Сифе, астрономии и столпах, это в основном тот же текст, который известен по рукописи ГПБ (С.-Петербург): Кир.-Бел. собр. XII. Л. 311—312 об.; это один из сборников, принадлежавших св. Кириллу Белозерскому в конце XIV века. Отметим, что в том же монастыре позднее подвизался выдающийся энциклопедист Ефросин (см. гл. 1). Эта рукопись содержит также календарные и эсхатологические сведения о скончании седьмой тысячи и пришествии Антихриста, а также самые первые медицинские тексты в России — «Галиново на Ипократа» (комментарии Галена на Гиппократа) и «Александр о зачатии». Доводы в пользу признания первенства за месяцем мартом — древнее общее место. С.П. Брок (*Brock.* A Dispute of the Months and Some Related Syriac Texts. P. 186) указывает, что месяц нисан, одержавший победу при обсуждении преимуществ различных месяцев, представляет важный мотив для семитического мира с его конкурирующими календарями и что в греческой и латинской литературе этот сюжет отсутствует. Библия (Исх., 12:2) предписывает евреям начинать год с марта. Можно отметить, что в связи с преданиями о Ромуле византийский хронист Георгий Амартол в своей хронике (LXIV) утверждает, что Ромул построил храм Марса и назвал месяц «мартом» вместо его первоначального названия «примус» (первый). В Киевской Руси существовала календарная проблема: византийский год начинался в сентябре, а русский — в марте. Этот год называется «мартовским» или «ультрамартовским» в зависимости от того, принимался ли за основу март, предшествующий византийскому новолетию, или следующий после него. Сентябрьский год начал использоваться в России при введении новых пасхальных

таблиц в 1492 году, возможно как составная часть воображаемого «переноса империи» (translatio imperii) после падения Византии. Тот факт, что Рыков подчеркивает приоритет месяца марта, в свете вышесказанного представляет определенный интерес.

[31] Здесь приводится небольшая цитата из Жития Стефана Пермского, написанного Епифанием Премудрым (рубеж XIV и XV веков); в нем имеется многословное историческое обоснование (начиная с Моисея) превосходства месяца марта как первого месяца года. Текст жития см.: Памятники старинной русской литературы. Т. 4. С. 130, 131. Апология месяца марта у Епифания очень похожа на упомянутый выше аналогичный текст из библиотеки Кирилла Белозерского.

[32] Связь Сифа с астрономией получила свое воплощение и в памятниках изобразительного искусства. В храме Успения на Волотовом поле под Новгородом (разрушен во время Второй мировой войны) существовала фреска, на которой Сиф был представлен держащим в руках большой диск, изображающий небосвод со звездами (Фрески церкви Успения на Волотовом поле. Ил. 35).

[33] Нектанеб (Нектонав) был хорошо известен грамотным русским как чародей, благодаря популярному тексту «Александрии» — южно- и восточнославянской версии романа Псевдо-Каллисфена.

[34] Поразительное утверждение. «Святцы» — название церковного календаря, точнее списка святых в календарном порядке празднования их памяти. Ниже в тексте времена года характеризуются как «домы рафлейские».

[35] Очевидно, matres (матери); некоторая путаница возникает в связи с тем, что в русском тексте слово «дом» может обозначать и астрологический дом («небесную обитель»), и геомантическую фигуру. Однако в последнем значении чаще используется слово «израз» (ср. «образ» в гадании Самуила/Хаила). Группировка фигур по четыре, характерная для астрономо-астрологических разделов в начале рукописи, весьма типична для геомантических текстов, возможно потому, что идея «четвериц» находила соответствие с полным набором из шестнадцати фигур.

[36] Соответствия отдельных фигур конкретным планетам не полностью совпадают с теми, которые приведены для арабских, греческих и латинских текстов в: *Charmasson*. Recherches. Частично это может объясняться дефектностью рукописей. В рукописи «Рафлей» множество ошибок в начертании фигур (встречаются исправленные, «пятиэтажные» и «трехэтажные»).

[37] Сходный пассаж можно найти в латинской геомантии XIII века, приписываемой Hugo Sanctallensis (испанский автор XII века, первым перевел арабские геомантические тексты на латинский язык). См.: *Tannery*. Le Rabolion. P. 374; Париж, BN Нац. библ., latin 7354, f. 2v.

[38] Это первоначально должно было относиться к 16-му дому. Домов, строго говоря (следуя исходной, астрологической традиции) должно быть 12. Здесь опять имеет место путаница понятий «дом» и «фигура» (но она встречается и в западных и восточных геомантических текстах). Значение домов хорошо согласуется со списком, приведенным в: *Charmasson*. Recherches. P. 49.

[39] Сходные наставления имеются в приписываемой Hugo Sanctallensis латинской версии арабского текста — см.: *Tannery*. Le Rabolion. P. 374: «nec sub inbrium decursu aut ventorum rabie». Этот пассаж отмечен также в: *Charmasson*. Recherches. P. 102.

[40] Песнопения из православного богослужебного обихода. Тропарь — небольшое песнопение; входит в состав канона, исполняется после ирмоса; кондак — краткое песнопение, излагающее суть празднуемого события, помещается после 6-й песни канона.

[41] Эта молитва составлена по образу и подобию канонических молитв. Сходный текст служит введением к «Гадательной Псалтири» (*Сперанский.* Из истории отреченных книг. Ч. 1. Гадания по Псалтири. С. 21).

[42] Слово *святцы* в русском тексте я перевожу как *календарь*, особенно когда это слово выступает как эквивалент иноязычного *рафли*. Нельзя не отметить, что встречающиеся в рукописи словосочетания «святцы языческие» и «арапские святцы» звучат необычно и, несомненно, должны были шокировать русского читателя.

[43] Русские народные названия звезд редко встречаются в письменных источниках (за исключением «денницы» — утренней звезды, Венеры). «Прикол» (или «Кол») обычно обозначает Полярную звезду или Большую Медведицу (*Даль.* Толковый словарь (см. *кол*)); но в данном случае, очевидно, подразумевается также Венера.

[44] Этот раздел заслуживает внимания в связи с имеющимися в нем вариантами названий зодиакальных созвездий. «Близнецы» представлены, кроме обычной формы, как «Близнец» и «Близнята», что довольно необычно. «Тур» (Bos primigenius) вместо «Телец» я встречал только в еще двух рукописях (С.-Петербург, БАН, 11.8.9., Белорусский сборник, и Москва, РГБ, 921, список славянской версии «Шестоднева Севериана из Габалы» — «Hexameron of Severianus of Gabala»). «Инорог» (единорог) вместо «Козерог» как будто нигде более не встречался.

[45] Более подробно см. в: *Klijn.* Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature. P. 24—25; а также: *Erffa.* Ikonologie der Genesis. P. 400—404.

[46] *Whiston.* The Genuine Works of Flavius Josephus. P. 27. *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. С. 9.

[47] CCAG. Vol. VII. С. 87. Об этом и других отрывках данного повествования см.: *Festugière.* La Révélation. P. 334—345.

[48] *Истрин.* Хроника Георга Амартола. С. 53; *Он же.* Хроника Иоанна Малалы. С. 6. Вероятно, этот текст послужил источником для рассказа о Сифе в русском «Хронографе» 1512 года. Отсылки к рассказу о Сифе имеются у Максима Грека, в качестве источников он пользовался лексиконом Суда (Свида) и Георгием Амартолом, см.: *Буланин.* Переводы и послания Максима Грека. С. 72. Греческие тексты см. в: *Migne.* PG. T. 97, col. 69 (Anonymi chronologica) (Малала) и 110. Bk. 1. 1 (Георгий Амартол). Комментарии см. в: *Klijn.* Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature. P. 61—67.

[49] *Vassiliev.* Anecdota graeco-byzantina. На вариант рассказа о Сифе, изложенный в данном тексте, указывает *Flusser.* Palaea historica. P. 50—52.

[50] «Палея» 1494 года (Москва. РГБ. № 453. Ф. 40—42) цитируется в: *Пыпин.* Ложные и отреченные книги. С. 9—10. Это противоречит широко известному апокрифическому фрагменту, согласно которому имя Адама происходит от первых букв греческих названий (часто подвергавшихся искажениям) четырех углов земли (стран света — см. Апокалипсис, 7, 1): ἄρκτος, δύσις, ἀνατολή, μεσημβρια. Четыре архангела были посланы, чтобы соединить их, причем названия «углов» соответствуют названиям звезд. Данная космологическая

концепция, как кажется, проникла на Русь из славянского перевода Книги Еноха. Ее также можно найти, хотя и не в столь детальном варианте, без упоминания архангелов, в ряде раннехристианских и средневековых западноевропейских текстов, см.: *Ryan.* Curious star names; *Turdeanu.* Apocryphes slaves. P. 380, 405, 425—430. Архангелы фигурируют в древнеирландском тексте и в древнеанглийском «Житии Адама и Евы», см. в: Lebor Gabala Erena. P. 55—57, 226—227. Выражаю признательность Дж. Кэйри за указание на публикацию.

51 *Vaillant.* Le Livre des secrets d'Hénoch. P. 27. О связи повествований о Сифе и Енохе, Сифе и Гермесе Трисмегисте см.: *Adler.* Time Immemorial. P. 59, 105.

52 *Plessner.* Hermes Trismegistus and Arab Science. P. 51—52; *Он же.* Irmis // Encyclopedia of Islam. Плесснер отмечает, что это наиболее раннее повествование такого рода на арабском языке и что позднейшее «Сокровище Александра» содержит сходный отрывок. Он также указывает на параллели с «Книгой юбилеев» и Беросом, правда, там, как и в нескольких других традициях, запись древней премудрости закапывают в землю, а не вырезают текст на столпах. Плесснер считает, что источником повествования являлся вавилонский текст, впоследствии попавший в Грецию, а затем к арабам, средневековым еврейским и латинским авторам. См. также: *Pingree.* The thousands of Abu Ma'shar. P. 14—16.

53 *Festugière.* La Révélation. P. 74—75; автор отмечает (с. 319) популярность сюжета о нахождении тайных книг и колонн с надписями в литературах всех стран. Клейн рассматривает сюжет о наказании огнем и водой и о двух колоннах как свидетельство египетского влияния, см.: *Klijn.* Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature. P. 121—124.

54 *Stone.* The history of the forefathers. P. 81—82.

55 *Klijn.* Seth in Jewish, Christian and Gnostic literature. P. 48—53.

56 *Bokdam.* Les Mythes de l'origine de l'astrologie. C 57—61.

57 Памятники литературы Древней Руси, XVII век. P. 446—447.

58 *Klijn.* Seth in Jewish, Christian and Gnostic literature. P. 53—60.

59 Там же. С. 30 (ср. вышеупомянутый рассказ Георгия Амартола).

60 *Savage-Smith, Smith.* Islamic Geomancy. P. 1—2; *Donaldson.* The Wild Rue. P. 194.

61 *Al-Ṭabarī.* The History. P. 325, 335.

62 Shorter Encyclopedia of Islam (s.v. *Kâba, Shīth*).

63 *Charmasson.* Recherches. P. 152.

64 *Beichner.* The Medieval representation of music, Jubal or Tubalcain.

65 *Thorndike.* History of Magic and Experimental Science. Vol.8. P. 188.

66 *Festugière.* La Révélation. C. 347—354.

67 Гермес редко упоминается в древнерусской литературе (в «Хронике» Малалы он назван Ермий тревеликий, мудрец). В русском тексте «Тайная тайных» имя «Гермес» имеет форму «Ромас», поскольку переводчик при переводе с древнееврейского оригинала не мог правильно его прочесть и, по-видимому, принял первый слог за артикль; гласные же появились, вероятно, по аналогии с названием «Рим».

68 Описание документов и дел. Стб. 272—276.

69 Текст см. в: *Ларин.* Русско-английский словарь-дневник. С. 153.

70 Словарь русского языка XVIII в. (см. *ворожба*).

71 ПСЗ. Т.20. № 14392; Т. 21. № 1539. См.: *Попов.* Суд и наказания. С. 381.

13. АЛХИМИЯ И МАГИЧЕСКИЕ СВОЙСТВА КАМНЕЙ[1]

1. Введение

В современной историографии на русском языке имеются лишь две книги об алхимии[2], причем обе рассматривают ее как культурный феномен в целом и не занимаются специально алхимией в России. В современных обобщающих трудах по истории науки в России в разделах, посвященных истории химии, до недавнего времени по большей части избегали упоминания алхимии как «псевдонауки», которую следует скорее считать интеллектуальным заблуждением, а не изучать с исторической точки зрения. В указателе к классической работе Т.И. Райнова «Наука в России XI—XVII веков» (1940) соответствующая рубрика отсутствует, а в академической «Истории естествознания в России»[3] утверждается (вероятно, справедливо), что русские ремесленники никогда не занимались алхимией и что до XV века никаких свидетельств ее существования на Руси нет. В.К. Кузаков[4] правильно отмечает, что в XVII веке в России стали известны некоторые неалхимические труды Альберта Великого, Раймунда Луллия и Михаила Скотта (он называет их «западноевропейскими алхимиками»)[5], но, как показано ниже, ошибается, утверждая, что в России того времени якобы не был известен ни один алхимический трактат.

2. Византийские источники

У нас нет сведений о каких-либо исконно славянских верованиях и практиках дохристианской и дописьменной эпохи, которые можно было бы определить как алхимические. Славяне, естественно, использовали огонь для переработки сырья и применяли множество веществ в кулинарных и медицинских целях, а также при из-

готовлении красителей. Из-за отсутствия письменных источников невозможно определить, в какой мере этой деятельности могло приписываться магическое значение.



Классический мотив алхимической символики – дракон, пожирающий свой хвост. Византийская миниатюра XI в.

Для периода Киевской Руси подобная ситуация в основном сохранялась. Археологический материал включает многочисленные изделия из железа, меди, бронзы, драгоценных металлов и стекла, в том числе эмали и мозаики[6]. Краткие и неконкретные письменные сообщения о наличии при монастырях лечебниц не позволяют судить о применявшихся лекарствах; хотя употребление слова *зелье*, одновременно имевшего значения *трава* и *лекарственный напиток* (а также *порох*, что является калькой с немецкого солдатского жаргонного *Kraut*)[7], заставляет предположить, что использовались преимущественно медикаменты растительного происхождения[8]. Бытование икон, фресок, рукописей свидетельствует о владении способами приготовления пигментов, клеев, чернил. И все же у нас нет данных о чем-либо, похожем на алхимию, за исключением гипотезы Е.Э. Гранстрем, которая предполагала, что древнейший славянский алфавит, глаголица, был создан на основе греческих алхимических символов. Эта гипотеза не нашла поддержки среди филологов, несмотря на существующие совпадения начертаний и то, что в некоторых греческих рукописях подобными символами отмечены глоссы (т.е. они встречаются не только в алхимических текстах). Характерна ошибка такого серьезного исследователя, как М.П. Алексеев: он ошибочно принял за глаголические буквы ряд планетных и зоди-

акальных значков, которые использовались в русской рукописи как тайнопись[9].

В то же время те, кто умели читать, по упоминаниям в литературе (в основном в сборниках, переведенных с греческого на церковнославянский и попадавших на Русь преимущественно из Болгарии)[10], могли ознакомиться, по крайней мере, с представлениями о четырех стихиях и соках тела, о микрокосме и макрокосме. Основными источниками здесь, по-видимому, служили два труда Иоанна Экзарха Болгарского (X век): «Шестоднев» (переработка главным образом одноименного сочинения Василия Великого) и перевод из Иоанна Дамаскина «Источник знания»[11].

Православным славянам было отчасти известно учение о свойствах камней, распространенное в средневековой Западной Европе. Упоминания в Библии камней (двенадцать камней для наперсника первосвященника Аарона: Исход 28:17-20; камни, украшавшие одежды царя Тирского: Иезекииль 28:13; камни в основании стены Нового Иерусалима: Откровение Иоанна Богослова 21:19-20), естественно, породили экзегетические спекуляции, символические и магические интерпретации. Рассуждение о происхождении и свойствах камней на наперснике Аарона, принадлежащее автору IV века епископу Саламина Епифанию Кипрскому[12], а также упоминания о них в «Иудейской войне» Иосифа Флавия (переведена на церковнославянский в XII веке) и «Физиологе» (естественная история, трактуемая в символическом и моралистическом плане, переведена с греческого, вероятно, в XI веке) стали, вероятно, дополнительными источниками для славянской версии «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова (автор VI века, славянский перевод датируется XII—XIII вв., книга в Московии почти каноническая), «Хроники» Георгия Амартола, «Шестоднева» Иоанна Экзарха Болгарского (X век), «Изборника» Святослава (1073 год), «Александрии» (славянская версия Псевдо-Каллисфена, переведена в одной из редакций в XII—XIII веках), а также более поздних: «Сказания об Индийском царстве» (легенда о царе-пресвитере Иоанне, появившаяся в русских версиях в XIII—XIV веках)[13] и «Жития Стефана Пермского» Епифания Премудрого[14]. Таким образом, православные славяне были знакомы с представлением о том, что драгоценным камням присущи некие сакральные или символические свойства. Утверждение Р.А. Симонова, что русских интересовало только декоративное применение драгоценных камней, а не предания об их чудесных свойствах[15], как будет показано ниже в

данной главе, не находит полного подтверждения в источниках. Однако алхимия в любом из своих направлений (в мистических и каббалистических концепциях, в поисках философского камня и трансмутаций, универсальных растворителей и панацей), если судить по сохранившимся источникам, оставалась для них недоступной до тех пор, пока с еврейского не был переведен псевдоаристотелевский трактат «Secretum secretorum»[16].

3. Московия: «Тайная тайных»

В эпоху Московского царства ситуация как с наукой, так и с магией начала меняться. Для распространения алхимии решающее значение получил памятник «Secretum secretorum» (в русской версии — «Тайная тайных», подробно в гл. 1). Это перевод еврейской версии краткой редакции памятника[17], выполненный, вероятно, в конце XV века и, вероятно, в Великом княжестве Литовском. Краткая редакция «Secretum secretorum» во многом отличается от полной редакции арабских версий и их европейских переводов. В том числе это касается разделов, посвященных алхимии, величайшему яду, магическому кольцу и магическим и целебным свойствам драгоценных камней (с талисманическими гравированными изображениями и без них): в других редакциях этим разделам соответствуют иные тексты[18]. Древнерусская версия кроме вышеупомянутой информации включает наставление в науке физиогномике и связанных с нею гадательных практиках (см. гл. 6.2) и ономантии (гадании по именам — см. гл. 11.8), а также интерполяции медицинского характера из работ знаменитого ученого раввина конца XII века Моисея Маймонида[19]. По существу, перед нами наиболее ранний древнерусский или церковнославянский текст, содержащий плоды античного и восточного научного знания по данной теме.

Напрашивается заманчивый вывод, что распространение в конце XV — XVII веке познаний о химических и фармацевтических свойствах веществ было каким-то образом связано с переводом «Secretum secretorum». Однако более близкое знакомство с текстом вынуждает отказаться от этой мысли, по крайней мере в том, что касается алхимии. Древнерусский текст в ряде случаев испорчен и невразумителен. Вставка двух разделов (в соответствии с рубрикацией текста в публикации еврейской версии, подготовленной

М. Гастером) в предшествующий раздел сделала эту часть книги малопонятной. М.Н. Сперанский, который впервые опубликовал славянский текст «Тайная тайных», этой вставки не заметил[20] (вторая публикация является неполной и также не включает часть текста, рассмотренную ниже[21]). Поскольку такую перестановку содержат все списки, остается предположить, что еврейский переводчик работал совместно с помощником-славянином (на что указывают и другие свидетельства) и эта ошибочная компоновка, связанная с трудностями работы с текстом, который в оригинале был написан справа налево, явилась плодом их сотрудничества.

Безотносительно к отмеченным сложностям, древнерусская версия «Secretum secretorum» с исторической точки зрения интересна во многих отношениях. Она не только включает первый и, возможно, единственный древнерусский алхимический текст, но также, несомненно, первое руководство по изготовлению талисманов[22]; в ней зафиксировано одно из наиболее ранних употреблений некоторых философских, медицинских и фармакологических терминов, явившихся либо прямыми заимствованиями, либо кальками их еврейских и арабских аналогов.

Учитывая его важность, текст приводится целиком:

ГЛАВИЗНА И (8).

О ПРЕМУДРОСТЕХ ОСОБНЫХ И ТАИНИЦЬ (1) ХОВАНЫХ, И О КАМЕНЕХ ДОРОГИХ.

Александр, многажды ти писах, иже естество света всего едино, и несть в нем пременение самостию (2). Але приключением (3), и разнится образы вещьми (4) же, сама собе не рознится, Але подлуг иное, и несть же пременению, только прирожении (5) гиюльном (6). А не хочю ти проволокати о сем, только помяну ти таину великую сию, но прочитаи книгу сию с конца в конець, да уведаешь истиньну ея. А по сем напишю ти о камени, иже нужно ведати тобе про великую помочь их.

Мудрость наинужнешая умети сребро и злато, а ведати их поистиньне невозможно есть, заньже невозможно ровнатися богу делы своими, а коли ти ся изьяснить се тыми приправами (7), се будешь их чинити по достоянию, будут добры вельми. Возми зарних (8) золотник (9) и вложи в виник (10), аже ли побелеет, а по-

том возьми и ртути и сребра потому же, и сложи се все вместо, и сожжи во огни, али же будет бело... <*лакуна*> И помаж олеем яечным (11), и винником, яко же ти рекох. Выидет ли бело и чисто, ино добро, аже ни, вложи его во другое, алиж будеть како восхочешь. И вложи в него часть на семи Аррьриса (12) и пол части от Луны (13), да будет добро. А потом возми борзо (14) и замешаи, и накорми кречата (15), али же будет зелен, а потом вложи в него галесну (16), или яри или воску с маслом еечным, и вложи его долю на две доли от луны, и служи им равно, ано добро.

О персьтни. Учини перьстен из сребра и злата и яхонту черленого (17), и вырый на нем образ (18) бьтулин (19), иже хоробруеть и ездить на кфире (20), и кланяются перед нею шесть. А се вчини в неделю рано, в годину Солнцеву и в планету Львову, а Луна бы во образе сарафе (21), а злы далекии от нея (22). А хто кладеть перстень сесь на руку свою, честують его и послушни его, и противник его не устоится пред ним.

А башмин (23). Се есть арасим (24) великих, только же иже чюти единии, а не горек мара ефеева и намерова (25), и руда золотая. Без сих не годится быти, заньже они помочь их велика, пробавить царство, якоже предрекох ти. И крепися оною планетою доброю, еже родился еси в ней, и подобаеть дабы еси чинил печати (26) особныи кождои земли, и да разумеи сего по достоянию, занеже се пречюдно вельми.

Кимия (27) же...<*лакуна*> Воистинну оранье и сеяние, про то же бы было си милеи всих во очию твоих (28). Ими же расширишь владение свое по божему изволению. И про то, иже есть в каменьи помочь великая, иже сам искусих, напишю ти о них вократце.

Камень бадзагир (28)... <*лакуна*> Имает две лице, иное желтое, яко воск, а иное рябо, яко змия, и желто, а тои налепшии, и выходит из земли низкое (29), и рекут, иже обретается во желчи веретенниць великих. И скреблют его нитию шолковою. Он же бел и мякок, тогды и помогаеть от яду животинного, и цветного и каменного, а коли пьют его, стерши со две почьце, избавить от смерти, а хто носит его в персьтени, честують его всяк зрящии нань. Аще же розотруть его и посыплют на вкушение змииное, вытягнеть яд, аще же загниется тое место, исцелеет. Аще же разотруть от него

зерни две ячменьных, и разоидется по воде, и вольють во уста ядовитых и помрут. Аще же повесят его на дитя, еже не бывало на нем приключения лихого, не будет ему ничего лихого (30).

Камень яхонт. Иный черлен, и желт и сурмит (31). Хто носить его на собе, а будет вь городе иже оточин, немогут болячкою (32), не будеть ему ничего. А хто дръжить на собе яхонт червъчатый, сердце скрепит ему, и будуть честовати люди. А хто бы вырыл на нем образ львов, а планета Лев (33), оточина дни на солнечна, а завады далеки от него (34), да будет честен вельми, и достанет, чего хочет, борзо, и не видит на постели своеи сна лихого.

Измарагд (35) камень. Помогает печени. А хто носит его на себе, помогаеть желудку, аще же напиется его от яду змииного, аще же носить его в перстни, отимаеть болезнь расслабленую, коли вложить преже пришествия онои помощи.

Альбогат (36) камень. Слабок, и черлен (37), и светел и студен, не владает в нем огнь, ни сожжеть его, а помогает от всих немощеи горячих, алиж възмет студень великая того, хто дръжит его. А хто смотрить на него много, адупнеет, а государь его будеть честен в людех. А хто маеть его на собе в воине, не может нихто бится с ним. А про то ж умноживаи его во дворе своем, и делаи им, яко же тя научих.

Камень фероза (38). Его же умноживают цари великии во скарбех своих и честуются им, а помочь его иже не можеть быти забить, хто его дръжить на собе. А николи не видел есми на забитом человеце. А коли разотруть его и пиють его, поможет от ядов змииных и многих шкод.

Примечания.

1. *Таиница* — по-видимому, «сокровищница»; в еврейской версии «тайна».

2. *Самость* — субстанция.

3. *Приключение* — случайное (в философском смысле) свойство.

4. *Вещь* — элемент. В этом значение данное слово фигурирует в церковнославянском переводе сочинения Иоанна Дамаскина «De fide vera», принадлежащем Иоанну экзарху Болгарскому (см.: *Тихомиров*, Русская культура X—XVII вв. С. 108).

5. *Прирожение* — природа (ср. польск. przyrodzenie).

6. *Гиюльный* — материальный (евр. hiyuli от греч. ὑλη , в славянском тексте с русским суффиксом).

7. *Приправа* — неясно, возможно, то же самое, что «приключение» (см. сн. 3).

8. *Зарних* — мышьяк (арабск. zarnikh).

9. *Золотник* — 4,2 гр, 1/72 или 1/96 фунта. Первоначально вес одной драхмы.

10. *Винник* — уксус.

11. *Яечный, еечный* — яичный. Яичное масло изготавливается из желтков печеных яиц.

12. *Арьрис* — Арис, т.е. планета Марс, алхимическое название железа. Транслитерация греч. Αρης ; в русских рукописях встречаются также написания «Арей», «Арис», «Аррис», «Арерис».

13. *Луна* — алхимическое название серебра.

14. Возможное значение «много» (ср. польск. bardzo).

15. *Кречат* — кречет. В арабской версии текста здесь фигурирует орел, одно из алхимических обозначений ртути. Образы птиц характерны для алхимической символики.

16. *Галесна* — микстура, являющаяся противоядием в античной медицине (греч. γαλήνη).

17. В одной латинской рукописи, содержащей версию средневекового арабского магического компендиума, озаглавленной Picatrix, описывается «перстень Венеры», украшенный яхонтом с резным изображением женской фигуры. В остальном описываемый в «Тайная тайных» перстень обнаруживает значительное сходство с талисманом, связанным с созвездием Девы, о котором сообщается в том же тексте (цитата из Liber imaginum Гермеса Трисмегиста): «Virgo. Forma eius est mulieribus involute et equitantes super leonem.. et fiat ex argento vel auro in die et hora Solis...». См.: Pingree, ed., Picatrix, p. 240 и 80 соответственно.

18. *Образ* — талисман (или просто изображение).

19. *Бтулин* — русифицированная форма древнееврейского существительного betula (молодая девушка, [созвездие] Девы); неясно, почему переводчик не мог перевести это слово.

20. *Кфир* — лев (древнеевр.). Также неясно, почему переводчик не мог перевести это слово.

21. *Сараф* — транслитерация арабского sharaf (возвышение, экзальтация — технический астрологический термин). Этот термин, судя по всему, озадачил всех переводчиков данного сочинения.

22. *Злы далекии* (в публикации М.Н. Сперанского «злыи палеки») — неясно.

23. По-видимому, яд bish, аконит. Об этом известном яде см.: Ruska, Tabula Smaragdina. P. 96—97; причем bish входит в состав «сокровища Александра Великого». См. также: Yule, Hobson-Jobson (s.v. *bish*); Oxford English Dictionary (s.v. *bikh*).

24. *Арасим* — яд, от евр. eresin («капли [яда]»), в свою очередь от лат. virus.

25. Текст неясен.

26. Пассаж отсутствует в других версиях текста. Речь может идти о талисманах, или об универсальном талисмане, или, более прозаично, о географической карте (если так следует понимать сообщение, помещенное выше в русской версии «Тайная тайных», в котором Александру советуют иметь «образ» (карту ?) всех своих земель, – *Сперанский*. С. 149). *Кимия* — алхимия (арабск. kimiya, греч. χημεία).

27. В версиях текста на других языках утверждается, что алхимия — неистинное знание, в отличие от земледельческих работ.

28. *Бадзагир* — безоар (арабск. bāzahr от перс. padzahr).

29. В еврейской версии «земли Цин» (Китая, араб. sin). Русская версия, возможно, результат метатезы (зин-низ).

30. Известно, что русские цари обладали безоарами, которые они использовали и как талисманы, и как ингредиенты лекарств, охраняющих от порчи. Некоторые безоары зарегистрированы в официальных описях имущества (*Забелин*. Домашний быт русских цариц. На с. 48 упомянут безоар в особом ящике, очевидно как талисман; на с. 54, 55 — три безоара стоимостью 215 руб.; на с. 136 — белый безоар, с рогом единорога, лекарство от порчи). См. также: *Пыляев*. Драгоценные камни. С. 201, 202.

31. *Сурмит* — вероятно, вместо «сурмист» (из сурьмы).

32. Текст неясен.

33. *Планета Лев*. В данном случае это словосочетание обозначает созвездие Льва. В церковнославянских и древнерусских текстах подобная терминология встречается редко, бывает, термины смешиваются. Даже высокообразованный Памва Берында в своем «Лексиконе славенороссском» (Киев, 1627) использует латинизм «планета» в значении «зодиакальное созвездие», в то время как греческая форма «планита» используется им в правильном значении.

34. Текст неясен.

35. *Измарагд* — изумруд, от греч. γαλήνηος, один из камней, упоминаемых в Библии и, таким образом, хорошо известный в церковнославянских текстах.

36. В еврейской версии Alkahat, в латинской — Alchahat. Возможно, агат.

37. В еврейской версии «черный». Прилагательное «черленный», «червленый» (красный) в древнерусских текстах нередко могло по созвучию смешиваться с «черный».

38. Фероза — бирюза (араб. fārūz). В медицинском сборнике 1672 года «Прохладный вертоград», списки которого нередко включают наставления Моисея Египтянина (Маймонида) царю Александру Македонскому (см.: Ryan, Maimonides), имеются сведения о драгоценных камнях: «Берюза или ферюза... Аристотель премудрый пишет про него, что умноживают его цари в сокровищницах своих и чествуются их» (*Флоринский*. Русские простонародные травники. С. 154), т.е. ссылка сделана именно на этот раздел «Тайная тайных».

4. После книги «Тайная тайных»

В конце XV века, когда в Московию приезжают первые иностранные врачи (примерно в это же время была переведена и «Тайная тайных»), здесь, видимо, появился некий немецкий медицинский текст. Вопрос о его идентификации представляется несколько запутанным. Обычно считается, что это «Gart der Gesundheit», который был составлен городским врачом Франкфурта-на-Майне Иоганном Воннеке фон Кубе, опубликован в расширенной нижненемецкой версии Штефаном Арндесом в Любеке в 1492 и 1520 годах и переведен на русский язык в 1534 году, по-видимому, Николаем Булевым (Бюловым) из Любека (и/или Готлибом Лансманном, также из Любека, — если принять предположение И.Л. Аникина)[23]. Для своего времени это был значительный и авторитетный труд, его многократно переписывали и переделывали. В Московии он положил начало целому жанру рукописной литературы — вертоградам (hortus). Это были сборники неустойчивого состава, нередко включавшие раздел, озаглавленный «Наука Моисея Египтянина Александру, царю Македонскому», т.е. медицинские разделы «Тайная тайных» (но при этом интерполяции не из Маймонида)[24].

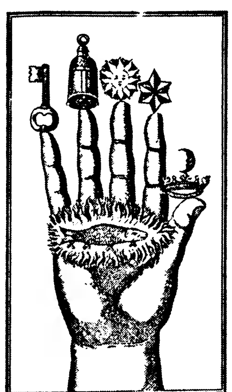


Иллюстрация из русского печатного переводного алхимического издания 1787 г. (Иоанн Исаак Голланд, «Рука философов о Сатурне»). Рыба в огне на ладони символизирует взаимодействие важнейших алхимических элементов – меркурия и серы и т.п.



Голый король в реторте — обычный мотив алхимической символики, обозначающий успешное завершение «великого дела». Из того же издания.

Наиболее распространенные ранние тексты такого рода известны под названием «Благопрохладный вертоград» (перевод, приписываемый вышеупомянутому Николаю Булеву); обычно они включают не только основные сведения о травах, камнях и об исследовании мочи, но и разделы о кровопускании, родах, медицинской астрологии, а также отрывок, приписываемый некоему Филону (возможно, Филону Александрийскому; менее вероятно — Филону Тарсскому)[25], который, в зависимости от списка, толкует о человеческих возрастах, лечении, связанном с временами года, или о предсказаниях по дням лунного месяца (см. гл. 14.5.2).

Указания на разнообразные магико-медицинские свойства камней во многих лечебниках XVI—XVII веков имеют своим источником или «Тайная тайных», или «Благопрохладный вертоград»[26]. В качестве образца приводим описание свойств алмаза и магнита.

Об алмазе:

«Алмаз-камень цветом подобен нашатырю, но внутри темней хрусталя и поблескивает; прочностью же таков, тверд и крепок, что ни в огне не сгорит, ни какими иными силами не повредится. Но можно его размягчить таким образом: положи его в козье мясо с кровью, но прежде был бы тот козел напоен вином да петрушкой откормлен. Величиной же тот камень не бывает крупнее ореха лесного, а находят его в арабских странах да на Кипре.

Камень алмаз, если воин носит его на голове или на левой стороне при оружии, спасает и охраняет его от противников и от распрей и от нападений нечистых духов.

Тот же алмаз, если кто его при себе носит, отгоняет прегрешения и ночные видения. Этот камень смертельную отраву выдаст: если отравитель к алмазу приблизится, то запотеет камень [ср. веру в это Ивана IV, что зафиксировано Дж. Горсеем, — см. ниже].

Нужно держать алмаз при себе людям, которые страдают лунатизмом и которых ночью посещают призраки. Если камнем алмазом коснуться бесноватого, тот от болезни своей поправится».

О магните:

«Камень магнит добывают в Индии в горах возле морского берега, как железо... А кто его, истолокши, примет во французском вине с сахаром, то густую кровь и мокроты выведет он изнутри; кто его при себе носит, тот зычный получит голос и радость.

Если муж этот камень носит при себе, бывает мил он своей жене, если носит жена — то же доставляет он и ей. Этот камень положи в изголовье жене; которая мужу верна — та и сквозь сон

мужа своего тотчас обнимет, а которая помимо мужа блудит — та с постели сразу слетит, словно кто-то ее спихнул. И от этого камня приходят во сне видения страшные и пугающие. Тот же камень изотри помельче и посыпь на угольный жар — и тогда покажутся дивные дела, так что человеку невозможно станет тут оставаться»[27].

Большая часть деталей здесь древнего происхождения. Например, они встречаются в «Лапидарии» Марбодия (XI век)[28], в античных и позднеантичных «Orphei Lithica», «Orphei Lithica kerigmata» и Дамигероне-Эваксе (основном источнике Марбодия)[29]. Курьезное представление о размягчении алмаза при помощи козьей крови также есть у Плиния[30]. Эти детали повторяются и в более поздних трудах, например у Альберта Великого и в многочисленных народных версиях, публикуемых и в наши дни, — в псевдо-Альбертовой «Книге Тайн» и «Великом Альберте»[31].

В фольклоре также встречаются указания на «магические камни», такие как алатырь и его варианты (см. гл. 8. 3-4) или антавент[32].

В XVI веке алхимия и магические свойства камней стали вызывать огромный интерес. Иван IV, который, как и его отец, Василий III, обращался к чародеям-финнам (см. гл. 2.4), знал о свойствах драгоценных камней; рассказ царя о них передает английский купец и дипломат сэр Джером Горсей: «“Магнит, как вы знаете, имеет великое свойство, без которого нельзя плавать по морям, окружающим землю, и без которого невозможно узнать ни стороны, ни пределы света. Гроб персидского пророка Магомета висит над землей в их ропате [мечети] в Дербенте”. Он приказал слугам принести цепочку булавок и, притрагиваясь к ним магнитом, подвесил их одну на другую.

“Вот прекрасный коралл и прекрасная бирюза, которые вы видите, возьмите их в руку, их природный цвет ярок; а теперь положите их на мою руку. Я отравлен болезнью, вы видите, они показывают свое свойство изменением цвета из чистого в тусклый, они предсказывают мою смерть. Принесите мой царский жезл, сделанный из рога единорога, с великолепными алмазами, рубинами, сапфирами, изумрудами и другими драгоценными камнями, большой стоимости; жезл этот стоил мне 70 тысяч марок, когда я купил его у Давида Говера, доставшего его у богачей Аугсбурга. Найдите мне несколько пауков”. Он приказал своему лекарю Иоанну Ейлофу обвести на столе круг; пуская в этот круг пауков, он видел, как некоторые из них убегали, другие подыхали.

"Слишком поздно, он не убережет теперь меня. Взгляните на эти драгоценные камни. Этот алмаз — самый дорогой из всех и редкостный по происхождению. Я никогда не пленялся им, он укрощает гнев и сластолюбие и сохраняет воздержание и целомудрие; маленькая его частица, стертая в порошок, может отравить в питье не только человека, но даже лошадь". Он указал на рубин.

"О! Этот наиболее пригоден для сердца, мозга, силы и памяти человека, очищает сгущенную и испорченную кровь". Затем он указал на изумруд.

"Этот произошел от радуги, он враг нечистоты. Испытайте его; если мужчина и женщина соединены вожделением, то он растрескается. Я особенно люблю сапфир, он сохраняет и усиливает мужество, веселит сердце, приятен всем жизненным чувствам, полезен в высшей степени для глаз, очищает их, удаляет приливы крови к ним, укрепляет мускулы и нервы". Затем он взял оникс в руку.

"Все эти камни — чудесные дары Божии, они таинственны по происхождению, но, однако, раскрываются для того, чтоб человек ими пользовался и созерцал; они друзья красоты и добродетели и враги порока..."»[33]

Вскоре после этого, в 1586 году, фактический правитель России Борис Годунов предложил, в случае поступления к нему на службу, баснословное жалованье в 2000 фунтов в год и государев корм английскому магу и математику, советнику Московской компании Джону Ди[34]. Его сын Артур Ди, алхимик, отправился в Москву, где сделал успешную карьеру придворного медика, продолженную затем в Англии. В Москве он написал алхимический трактат «Arcana arcanorum»[35].

Московские цари, как и большинство европейских правителей и магнатов, с готовностью платили огромные суммы за камни, обладающие целительными свойствами. Царь Алексей Михайлович кроме бивня нарвала (гл. 9), купленного за 10 000 рублей, владел нефритовым сосудом в серебряной оправе стоимостью 6000 рублей: сосуд оказывал целебное воздействие, если из него пили или даже просто носили при себе[36].

В XVI—XVII веках в Европе повсеместно интересовались алхимией. После Парацельса развитие школы ятрохимии естественным образом привело к тому, что значительное число врачей, искавших счастья в Московии (многие из которых были просто авантюристами), должны были претендовать хотя бы на какое-то знание алхимии, не говоря уже об астрологии и других тайных

науках, — следует полагать, что этого просто требовала их квалификация. Доктор Тимоти Уиллис, побывавший с дипломатической миссией в Москве в 1599 году, по возвращении писал: «...перед моим прибытием туда великий герцог пожелал, чтобы из Германии к нему были доставлены 3 или 4 лекаря, но когда я уезжал из Московии, они еще не прибыли, поскольку запрашивали заранее большие суммы и более значительное жалованье, чем он имел обыкновение платить своим врачам. Думают, что великий герцог удовлетворит все их требования, поскольку некоторые из них претендуют на обладание большими познаниями в области некромантии и магии»[37].

Обыкновение обращаться и к иноземным докторам, и к чародеям-лопарям, несомненно, было очень подозрительно для православных. Православные, согласно русскому толкованию правил Трулльского собора 692 года, должны были подвергаться анафеме, если обращались к еврейским или немецким докторам, или к докторам иных еретических вероисповеданий, или к чародеям — русским, лопарям или самоедам; а также если они мылись в бане вместе с евреями[38]. Российская ситуация того времени отнюдь не уникальна, осуждение экзотических практик иноземных целителей или чародеев имеет древнюю историю. В Библии упоминаются поклоняющиеся чужеземным богам; едва ли не любой восточный культ или медицинская мода находили поклонников как в Древнем Риме, так и в современных Европе и Америке. Испанские правители XVI века пользовались услугами врачей и магов — евреев и морисков. Например, современник Ивана IV, наиболее правоверный из католических монархов Филипп II Испанский, прибегал к гадателям-морискам, чтобы обнаружить новые источники воды для своих дворцов и подавить мятеж морисков; он даже вызывал целителей-морисков к собственным детям в тех случаях, когда придворные лекари-христиане терпели неудачу[39].

Как мы видели в случае с доктором Ди, врачи — приверженцы оккультных знаний были не только немецкого происхождения, и сам Уиллис позднее написал два алхимических сочинения. Английские доктора, служившие в России, часто прибегали к оккультным и иным сомнительным практикам[40]. Врач Елисей Бомелий (по происхождению вестфалец, получивший образование в Кембридже и заключенный в Англии в тюрьму за занятия астрологией) стал, по рекомендации королевы Елизаветы, придворным лекарем и астрологом Ивана IV. Считалось, что Бомелий давал яд тем, кто впадал

в немилость. Его собственная судьба, как и у некоторых придворных лекарей до него[41], была печальна: он был пойман при попытке бежать из Московии, осужден за измену, пытан на дыбе, поджарен на вертеле и погиб вскоре после 1574 года (?)[42]. Автор «Псковской летописи» описывает его как колдуна и лютого волхва; Р.Г. Скрынников полагает, что Бомелий познакомил царя с астрологией[43]. Позднее английский врач-алхимик Фрэнсис Энтони (1550—1623) преподнес «aurum potabile» («питьевое золото» — препарат, принесший ему в Англии богатство)[44] царю Михаилу Федоровичу[45].

Не все подобные авантюристы, врачи и алхимики, обязательно были иностранцами; возможно, чисто русская попытка алхимической трансмутации описана в «Пискаревском летописце» под 1596 годом: в Твери объявились два человека, заявившие, что могут перегонять (пропускать) серебро и золото. Для демонстрации этого умения их вызвал в Москву царь Федор Иоанович, где они потерпели неудачу. Их пытали, причем заставили выпить принадлежавшую им ртуть, отчего они и умерли в мучениях[46]. Это наказание аналогично тому, что применялось к фальшивомонетчикам, которым заливали горло расплавленным оловом[47]. Летописный текст не сообщает, что два этих «алхимика» были иностранцами (иначе это, очевидно, было бы отмечено). Однако от московитов, которым редко дозволялось покидать пределы собственной страны, трудно было бы ожидать познаний, позволяющих заниматься алхимией даже на таком примитивном уровне, и едва ли они использовали в качестве пособия «Тайная тайных»! Самое правдоподобное объяснение: они прибыли из Великого княжества Литовского, гораздо более открытого для западных влияний; при этом его жители, украинцы и белорусы, по языку и религии не считались настоящими иностранцами.

Существование официальных «алкимистов» (в основном, конечно, иностранцев[48]) в царском Аптекарском приказе в XVII веке, возможно, восходит еще ко временам Ивана Грозного, к XVI веку. Казалось бы, это позволяет предположить, что Иван, как и его современник император Рудольф II, начал официально оказывать поддержку алхимии. Но на самом деле обязанности этих «алхимиков» не простирались далее изготовления лекарств и перегонки огромного количества медикаментов, потреблявшихся царскими домочадцами[49].

Прочие аспекты западноевропейского герметического знания также не оставались совершенно скрытыми от московитов XVII века.

По-западному образованный придворный поэт и церковный деятель Симеон Полоцкий имел в своей библиотеке «Monas Hieroglyphica» Джона Ди и «De symbolica Aegyptiorum sapientia» (Paris, 1618) Коссена, а греческий клирик-авантюрист, автор «оракулов» Паисий Лигарид в одном из писем упоминал сфинкса-прорицателя и «Меркурия Трисмегиста»[50]. У царя Алексея Михайловича имелось изображение обелиска с иероглифами[51].

Несмотря на эти свидетельства проявившегося интереса к алхимии (по крайней мере, на уровне придворной жизни[52]), далее, насколько я могу судить, алхимические рукописи в России не переписывались до XVIII века, когда масоны, мартинисты и розенкрейцеры стали переводить Василия Валентина, Роджера Бэкона, Джона Фладда, Парацельса и др.[53] Можно думать, что они же были основными читателями огромного количества западноевропейской алхимической и оккультной литературы. Эта литература имелась у розенкрейцера Н.И. Новикова, издателя-типографа и книготорговца, одной из ключевых фигур эпохи Просвещения в царствование Екатерины II (1762—1796); позднее эти книги конфисковала московская цензура[54]. Очень немногие алхимические труды были напечатаны на русском языке в XVIII веке, причем три книги — московским розенкрейцером И.В. Лопухиным[55].

В XIX—XX веках алхимия в России, как и в большинстве западных стран, превратилась всего лишь в предмет эксцентрического увлечения некоторых масонов и оккультистов. В результате ослабления цензуры и партийного контроля над литературой в ходе горбачевских реформ конца 1980-х годов и распада СССР произошло прискорбное возрождение рекламируемой желтой прессой дешевой гадательной литературы, которая переживает расцвет в некоммунистическом мире. Часто это репринты дореволюционных и самиздатских дешевых книг и брошюр, в том числе брошюра, которая имеет наибольшее отношение к данной главе, — «Талисман для тебя: тайны драгоценных камней» (это восходящее к популярным западным источникам описание камней в соответствии со знаками зодиака, с перечислением их магических и медицинских свойств, с историческими примерами)[56].



Анонимный сармат (славянин) – один из двенадцати величайших алхимиков
Гравюра из книги M. Maier «Symbola aureae mensae duodecim nationum».
Frankfurt, 1617

---

[1] Значительная часть собранного в данной главе материала опубликована в: *Ryan*. Alchemy and the Virtues of Stones in Muscovy; *Idem*. Alchemy, Magic, Poisons and the Virtues of Stones in the Old Russian «Secretum secretorum».

[2] См.: *Рабинович*. Алхимия как феномен средневековой культуры; *Он же*. Образ мира в зеркале алхимии.

[3] История естествознания в России. Т. 1, ч.1. Гл. 4. Химия. С. 90.

[4] *Кузаков*. Очерки развития. С. 213—214.

[5] Все трое обладали алхимическими познаниями, но многие труды приписываются им лишь предположительно. В русском переводе известны опубликованные совместно в одном томе «De secretis mulierum, item de virtutibus herbarum, lapidum et animalium» Псевдо-Альберта и «De secretis naturae» Псевдо-Михаила Скотта (1670). Язык русского перевода, возможно сделанного заодно с переводом Псевдо-Альберта, А.И. Соболевский охарактеризовал как дурной церковнославянский с полонизмами: *Соболевский*. Переводная литература. С. 157. Труды Р. Луллия в России в конце XVII века: перевод «Ars brevis» и компиляции на основе «Ars magna» и поздних комментаторов Луллия, таких как Агриппа Неттесгеймский, выполненные поэтом и переводчиком дипломатом Андреем Белобоцким; краткая версия «Ars magna» старообрядческого деятеля Андрея Денисова; о них см.: *Горфункель*. Андрей Белобоцкий; *Он же*. «Великая наука Раймунда Люллия» и ее читатели; *Zubov*. Quelques notices.

[6] Общий очерк развития химии в Киевской Руси см. в: История естествознания в России. Т. 1, ч.1. Гл. 4. Химия. О стеклоделии см.: *Щапова*. Стекло Киевской Руси. *Она же*. О химии и технологии стекла. *Она же*. Элементы знаний по химии неорганических соединений в Древней Руси.

[7] См.: *Unbegaun*. Les Slaves et la poudre à canon.

[8] См.: *Zguta*. Monastic Medicine in Kievan Rus and Early Muscovy.

[9] См.: *Гранстрем*. О происхождении глаголической азбуки; *Алексеев*. Словари иностранных языков.

[10] Полезный обзор этой литературы см. в: *Райнов*. Наука в России; *Grmek*. Les Sciences; *Ševčenko*. Remarks; *Ryan*. Science in Medieval Russia; из последних болгарских работ: *Георгиев*. Основни черти; *Cholova*. La Cosmologie. Тексты см. в: *Кристанов, Дуйчев*. Естествознанието.

[11] О теории стихий и тому подобном в этих сочинениях см.: *Соколов*. Очерки.

[12] De duodecim gemmis quae erant in veste aaronis liber // *Migne*. Patrologia graeca. T. 43. Col. 293—371.

[13] Обзор этих сочинений: *Аксентон*. Сведения о драгоценных камнях.

[14] О символической интерпретации камней в этом памятнике см.: *Коновалова*. Сравнение как литературный прием в «Житии Стефана Пермского». С. 131.

[15] *Симонов*. О методологии.

[16] Ю.Л. Щапова отмечает два фрагмента «алхимической лабораторной посуды» XII века, обнаруженной на территории Руси, но, исходя из археологического контекста и мест находок, заключает, что она никогда не использовалась в алхимических целях: *Щапова*. Элементы. С. 22.

[17] Я пользуюсь терминологией M. Manzalaoui: *Manzalaoui*. The Pseudo-Aristotelian «Kitāb Sirār al-Asrār». P. 147—257.

[18] А. Шпитцер предполагает тесную связь между восьмой «главизной» краткой редакции и десятой — полной: *Spitzer*. The Hebrew Translation. P. 45—49.

[19] *Ryan*. Maimonides. Средства, предлагаемые Маймонидом, по большей части не магические, а практические, даже его любовные зелья составлены на основе рациональных фармакологических знаний.

[20] *Сперанский*. Из истории отреченных книг. Ч. 4. Аристотелевы врата, или «Тайная тайных».

[21] Публикация Д.М. Буланина в изд.: Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. С. 534—591, 750—754.

[22] Эта идея, однако, не была совершенно новой для восточных славян: уже в «Повести временных лет» (XII в.) под 6420 (912) годом читается текст (основанный на хронике Георгия Амартола) о способах, которыми Аполлоний Тианский защищал города от скорпионов и землетрясений. См.: ПСРЛ., М., 1962. Т. 1 Стб. 39, 40.

[23] В русской литературе эти памятники недостаточно изучены. Из последних работ см.: *Аникин*. К происхождению памятников врачебной письменности. В западных библиографиях и библиотечных каталогах также присутствует известная неразбериха относительно названий и принадлежности старопечатных травников, например: «Gart der Gesundheit, oder Ortus sanitatis», впервые напечатанный в Майнце Петером Шефером в 1485 году; «Herbarius latinus», также отпечатанный в Майнце тем же типографом на год раньше; и латинский «Hortus sanitatis» (Майнц, 1491). В последнее время обзоры обширной литературы по данному предмету выполнены Г. Кайлем в ряде статей и изд.: *Keil*. Die deutsche Literatur des Mittelalters (s.v. *Hortus sanitatis*). Три любекских издания (1492, 1510, 1520) идентифицированы В.Л. Шрайбером (*Schreiber*. Die Kräterbücher. S. XXV—XXVII), причем выяснилось, что издание 1510 года является дубликатом (см.: *Claussen, Borchling*. Niederdeutsche Bibliographie. Bd. 1. № 475). Любекские издания восходят к «Gart der Gesundheit» 1485 года с

элементами латинского «Hortus sanitatis» 1491 года. W.T. Stearns в комментарии к третьему изданию книги A. Arber «Herbals» называет этот памятник «замечательным» (*Arber.* Herbals. P. 309). О Готане и Булеве см. также: *Miller.* Die Lübeckers Bartholomäus Ghotan und Nickolaus Bülow. Интересно отметить, что в 1534 году вышел также первый польский печатный травник. Его составил Стефан Фалимирж (Falimirz) на основе латинских «Herbarius latinus» и «Hortus sanitatis», а напечатал в Кракове Флориан Унглер (Ungler) — см.: *Kuźnicka.* The Earliest Printed Herbals. P. 260.

[24] См.: *Сперанский.* Из истории отреченных книг. Ч. 4. Аристотелевы врата, или «Тайная тайных». С. 126—127; *Змеев.* Русские врачебники. С. 76, 77, 79, 83, 91, 108, 188. Л.Ф. Змеев, отметив, как часто встречается этот текст, не сумел определить, что его непосредственным источником является древнерусская «Тайная тайных», и не опознал в «Моисее Египтянине» Маймонида. Текст «Наука Моисея Египтянина Александру, царю Македонскому» опубликован в: *Флоринский.* Русские простонародные травники. С. 184—187; Памятники литературы Древней Руси. Конец XVI — начало XVII века. С. 524—527 (С. 607—613 — комментарий, но без идентификации текста). В редакции, опубликованной В.М. Флоринским, он следует после гл. 340 «Прохладного вертограда» (в рукописных списках это гл. 341, 342, иногда 343) и слегка отличается от обычного текста «Тайная тайных» (имеет дополнительный раздел о «песьем месяце»).

[25] Филон Александрийский (De opificio mundi. 35—36), ссылаясь на Солона и Гиппократа, пишет о семи возрастах человека — этот пассаж является частью его общего рассуждения о космическом значении числа 7. Видимо, этот текст нельзя приписать никому из известных врачей по имени Филон.

[26] Многие из этих текстов впервые опубликованы В.М. Флоринским (*Флоринский.* Русские простонародные травники), лучший обзор состава этих сборников принадлежит Л.Ф. Змееву (*Змеев.* Русские врачебники). Последний очерк об этом типе памятников (сейчас известно около 400 рукописей) и публикация базового текста о свойствах драгоценных камней см. в: Памятники литературы Древней Руси. Конец XVI — начало XVII века. С. 516—523 (текст), 607—613 (комментарий В.В. Колесова).

[27] Лечебник. С. 517, 523.

[28] См.: *Riddle.* Marbode of Rennees. De Lapidibus. P. 57—58.

[29] См.: Les Lapidaires grecs, s.v.

[30] *Плиний.* Естественная история (*Pliny.* Naturalis historia. XXXVII. 15. 59).

[31] См. о магните и алмазе в: *Albertus Magnus.* The Book of Secrets. P. 26,93; Le Grand et le Petit Albert. P. 106.

[32] *Рыбников.* Песни. 1991. Т. 3. С. 314.

[33] Цит. по: *Горсей Дж.* Записки о России. С. 85—86. Англ. издание, на которое ссылается автор: *Berry, Crummey.* Rude and Barbarous Kingdom. P. 304—306.

[34] См.: *Hakluyt.* Principal Navigations. Vol. 1. P. 573: State Papers Foreign Addenda. XXIX. P. 1414.

[35] British Library, Sloane MS 1876. Подробнее о нем, включая библиографию, см. в: *Figurovskii.* The Alchemist and Physician Arthur Dee; *Appleby.* Arthur Dee and Johannes Bánfi Huniades; *Idem.* Some of Arthur Dee's Associations; *Abraham.* Arthur Dee.

[36] *Забелин.* Домашний быт русских царей. С. 279.

[37] *Evans.* Doctor Timothy Willis. P. 61.

[38] *Mansikka.* Der Religion der Ostslaven. P. 269.

[39] См.: *Goodman.* Power and Penury. P. 17—19, 38—39, 221.

[40] См.: *Appleby.* Arthur Dee and Johannes Bánfi Huniades. P. 99. Дж. Эпплби отмечает: «...любопытный факт, но несколько британских докторов, кроме Артура Ди, были связаны одновременно с Россией и алхимией».

[41] Врач-еврей из Италии Леон служил придворным лекарем великого князя Ивана III. Он был казнен за профессиональную неудачу так же, как и несколько ранее (в 1485 году) другой доктор — немец: см.: *Флоринский.* Русские простонародные травники. Позднее, в 1687 году, врач-немец Даниил фон Хаден был замучен до смерти за занятия колдовством и владение змеиной кожей (часто включавшейся в состав амулетов и магических зелий). Сильный страх явно вызывала предполагаемая связь между ядами, магией и иностранными лекарями.

[42] См.: *Hamel.* England and Russia. P. 201—206; Dictionary of National Biography (s.v. *Bomelius*).

[43] *Скрынников.* Государство и церковь. С. 342—343.

[44] *Симонов.* Российские придворные «математики». С. 79.

[45] *Appleby.* Arthur Dee and Johannes Bänfi Huniades. P. 100; Dictionary of National Biography (s.v.).

[46] *Кузаков.* Очерки. С. 214—215.

[47] См.: *Struys.* The Voiages and Travels of John Struys. P. 140. Григорий Котошихин (*Котошихин.* О России. Л. 171) отмечает в этой связи также тех, кто портит золото и серебро, и уточняет: казнь расплавленным оловом и свинцом.

[48] Известное исключение — Тихон Ананьин, один из русских химиков низших разрядов, обучавшийся под руководством алкимиста: см. *Райнов.* Наука. С. 327—328.

[49] См.: История естествознания в России. С. 101—103. Из более поздних работ: *Лохтева.* Материалы Аптекарского приказа.

[50] См.: *Longworth.* Alexis. P. 205—206. О Лигариде см. статью V. Grumel в «Dictionnaire théologique catholique». P. 749—757.

[51] См.: *Waugh.* Azbuka znameni lits.

[52] Яков Вилимович Брюс (James Bruce), советник Петра Великого в области науки, в народе считался колдуном (см. гл. 15.5) и в своей обширной научной библиотеке, несомненно, имел некоторое количество алхимических трудов. См.: Библиотека Я.В. Брюса.

[53] См.: *Вернадский.* Русское масонство. С. 126—127, 150—153; *Ryu.* Moscow Freemasons and the Rosicrucian Order; *Madariaga.* Russia in the Age of Catherine the Great (Ch. 33 — The Role of Freemasonry); *Idem.* Freemasonry in Eighteenth-Century Russian Society; *Jones.* Nikolay Novikov, Enlightener of Russia (Ch. 8 — исследование и примечания); *Baehr.* The Masonic Component in Eighteenth-Century Russian Literature; *Idem.* The Paradise Myth in Eighteenth-Century Russia; *Leighton.* Puškin and Freemasonry.

[54] Список этих сочинений см. в: Подлинные реестры книгам, взятым, по высочайшему повелению, из палат Н.И. Новикова в Московскую духовную и светскую цензуру. С. 17—46.

[55] См.: Сводный каталог. № 3042, 5150, 6456.

[56] Я благодарен д-ру Ф. Вигзелл (Faith Wigzell) за предоставленные мне образцы этой литературы.

14. АСТРОЛОГИЯ: ВИЗАНТИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ

1. Греческая образованность и славяне

Детально разработанная система астрологии, в том виде как она существовала в греко-римском мире в эпоху Клавдия Птолемея, а в дальнейшем была усовершенствована арабами, требовала знания математики и наблюдательной астрономии, умения составлять таблицы и изготовлять астрономические инструменты. Некоторые аспекты астрономии и астрологии, зафиксированные в латинских текстах, западноевропейская наука унаследовала от эпохи классической древности. Однако в основном эти науки были возрождены благодаря текстам и инструментарию, заимствованным в Средние века у нехристианского Средиземноморья при посредстве мусульманских и еврейских ученых Испании, Прованса и Италии, а позднее, в эпоху Ренессанса, непосредственно из древнегреческих сочинений. В Византии же текстовая основа астрологии в большей или меньшей степени была сохранена, хотя за тысячелетнюю историю эта наука прошла здесь через периоды как восторженного увлечения, так и упадка.

Эти знания не перешли к славянам — несмотря на то что славянские просветители Кирилл и Мефодий были учеными людьми, получившими хорошее для своего времени образование. «Житие Константина» в перечне наук, которые изучал Кирилл, называет геометрию и астрономию. При этом, будучи преемником своего учителя — знаменитого патриарха Фотия[1], Кирилл преподавал философию. Вообще для житий канонизированных служителей церкви характерно перечисление наук, которыми они овладели (хотя нередко, наоборот, жития подчеркивают, что тех или иных наук эти святые не знали). Подобные перечисления можно рассматривать как биографический топос и в древнерусской, и в других средневековых литературах, однако в данном случае свидетельство «Жития...», по-видимому, соответствует истине.

Тот факт, что научное знание не было передано славянам, в общеисторическом контексте не является абсолютно неожиданным — по причинам, изложенным в главе 1. В случае с астрономией и астрологией следует добавить почти полное отсутствие у славян базовых математических знаний; понятие угловых измерений им было вообще неизвестно, что делало невозможным развитие математической астрологии.

Разумеется, это не означает, что Киевская Русь вообще не была знакома с математическими знаниями. Математический текст Кирика Новгородца (1136), даже если он основан на греческой Пасхалии (что представляется вероятным — в данной предметной области не приходится ожидать создания оригинального сочинения, в особенности в рассматриваемое время в данном месте), безусловно, составлен русским автором для русского окружения[2]. Кроме того, судя по одному из списков первого русского свода законов, «Русской Правды», в Киевской Руси знали толк в торговых расчетах и в исчислении налогов; возможно, что там был известен и абак античного образца[3]. Не вызывает сомнения, что татаро-монгольское нашествие (обычный козел отпущения) воспрепятствовало дальнейшему научному прогрессу. Во всяком случае, никакого развития математики или астрономии не отмечается вплоть до конца XV века, когда представления московитов начали испытывать еврейские и западноевропейские влияния; но об этом речь пойдет в следующей главе.

Астрологическая практика или обращение к астрологам упоминаются во всех списках отреченных книг[4]. Например, новгородский свод канонического права — «Кормчая» 1280 года — осуждает гороскопы[5]. Некоторые версии как греческой, так и церковнославянской «Кормчей» требуют, чтобы новообращенные из ислама отрекались от почитания «заутрении звезде сии речь деньници <и> Афродите, еже по арабскому языку Ховар нариц<а>ют сиречь великая»[6]. Осуждения астрологии можно найти в переведенных с греческого сочинениях богословов, например Иоанна Дамаскина[7], а также в русских исповедальных чинах. Как и во многих других вопросах, особенно касающихся духовенства (о совместном мытье в бане мужчин и женщин, ношении одежды другого пола, вступлении в брак, неподобающих сексуальных отношениях, об аборте или игре в кости), отношение русской церкви к астрологии, без сомнения, определялось часто цитируемым 61-м правилом Трулльского собора (692 год)[8]. В частности, цитаты из этого авторитетного

источника есть в решениях Стоглавого собора 1551 года; осуждение астрологии переходит и в «Домострой», содержащий очень близкий перечень запрещенных практик и текстов: альманахи, «звездочетье» и др.[9]

Несмотря на все вышесказанное, упоминания об астрологии и магии, которые можно найти в Библии, комментариях к ней и в некоторых известных православным славянам апокрифических и исторических текстах, не могли остаться незамеченными. В частности, можно отметить легенды о Сифе или Енохе, которым были открыты небесные тайны (см. сведения в геомантическом трактате Ивана Рыкова в гл. 12); а также о превращении волшебника Валаама в волхва-перса, который передал трем евангельским волхвам свои астрологические книги, так что они смогли истолковать значение появления Вифлеемской звезды[10]. С точки зрения отцов церкви, три евангельских волхва — последние, кому было дозволено заниматься астрологией; после Рождества Христова наука стала запретной[11]. Таким образом, патристика в отношении к астрологии проводила различие между Ветхим и Новым Заветами, но ни в одном из славянских текстов это четкое разграничение не прослеживается.

Было бы странно, если бы древние славяне не приписывали никакого значения небесным явлениям. То немногое, что нам известно из неславянских источников, и то, что удается восстановить при изучении языческого наследия славян, предполагает наличие астральных мотивов в раннеславянских религиозных верованиях. Однако литература на славянских языках, относящаяся к дохристианскому периоду, отсутствует, и поэтому предметное исследование веры славянских народов в небесные знамения возможно только для христианской эпохи. В это время представление о небесных явлениях как о предзнаменованиях было известно славянам не только из текста Библии, но и из «Иудейской войны» Иосифа Флавия, а также из «Хроники» Георгия Амартола, воспроизводящей эпизод из книги Иосифа Флавия. В этом эпизоде падению Иерусалима предшествует появление кометы. Вот как описано это предзнаменование в славянской версии, восходящей к XI веку (сохранившиеся русские рукописи датируются XV веком и позднее): «...звезда над градом, подобңа копию, и пребы лето все, еи же имя комитис [комета], наречемая вся власатаа»[12].

С этих пор кометы постоянно упоминаются в русских летописях, обычно как предвестники бедствия. Обыкновенно о них сказано: «подобна копию», «брадатая» или «власатая», — хотя зачас-

тую это, по-видимому, скорее дань традиции, чем описание в точном смысле слова. В общих чертах эти описания напоминают три вида комет, различавшихся, по замечанию Сенеки, греками[13]. В греческом тексте Иосифа Флавия для обозначения кометы употребляется слово *ρομφαία* (меч); другое греческое слово, *ξιφιας* (производное от *ξίφος*, меч), также можно найти в значении «комета» — например, у Иоанна Лида. Причина, почему комету стали сравнивать не с мечом, а с копьем, неясна, если только уподобление копью не превратилось к тому времени в устойчивое выражение. Еще можно отметить сообщение под 6732 годом Новгородской четвертой летописи: «Явися звезда, глаголемая докит, рекше, ако копие»[14]. Слово «докит», вероятно, является производным от греческого *δοκός* — прут, древко стрелы (копья). Затем, Плиний в «Естественной истории» (II.22.89) приводит слово *acontiæ* (от греческого *ἀκόντιον*, дротик, метательное копье) и *hasta* как термин для обозначения комет[15]. Но, как бы то ни было, очевидно, что представление о комете как о небесном оружии, предвещающем кровопролитие, твердо закрепилось в древнерусской литературе. Несомненно, на Руси было известно восходящее к глубокой древности[16] представление о том, что комета — это знак, сопутствующий несчастьям, в особенности таким, как смерть правителей. Особенно весомым свидетельством близости русских и европейских верований, связанных с кометами, является, вероятно, рассказ Дж. Горсея. Он пишет, что перед смертью Ивана Грозного над Москвой появилась ярко сверкающая звезда; видели на небе и другие дурные предзнаменования. Горсей отмечает, что такие небесные знамения обычно являются перед смертью правителя[17].

Литературное свидетельство о другом широко распространенном небесном знамении, предвещающем несчастье, — солнечном — появляется в русской литературе довольно рано, в «Слове о полку Игореве» (датируется не ранее конца XII века, если только оно действительно является подлинным произведением)[18]. Однако мне не известно ни одного прогностического текста на русском языке, связанного с затмениями. Впрочем, сохранился короткий болгарский текст[19]. Во многих русских летописях затмения и позднее истолкованы как предвестники несчастья или же, с небольшим смысловым смещением, как знаки Божьего гнева. В XVII веке протопоп Аввакум, вождь старообрядцев в их сопротивлении реформам патриарха Никона, рассматривал затмение как божественный комментарий к вводимым Никоном новшествам (гл. 15.2, 15.5).

Другим источником сведений по магии и астрологии служила славянская «Александрия» (хронографическая версия датируется не позднее середины XIII века, а версия, известная как «Сербская Александрия», — XV веком). «Хронографическая Александрия» повествует о том, как египетский царь Нектонав лишился царского достоинства, занимаясь волхвованием. Он обходился без армии и без оружия и побеждал своих врагов, произнося заклинания над медной лоханью. Он облачался в жреческие одежды, брал в руки эбеновый жезл и призывал своих богов и демонов преисподней. Нектонав лепил восковые изображения своих врагов и их кораблей, топил их в лохани с водой, и тогда на море тонули настоящие корабли. Подобная вера в могущество магии, без сомнения, делала ее в глазах правителей государств, от римских императоров до европейских монархов и русских царей XVII века, преступлением против верховной власти. Но пришло время, рассказывается в повести, когда Нектонав взглянул в свою лохань и его боги поведали ему, что египетскому царству пришел конец. Тогда он сбрил бороду, остриг голову и, пообещав вернуться снова в образе молодого человека (т.е. Александра Македонского), бежал в Пеллу Македонскую. Там он назвался чародеем, искусным в астрологии, предсказании судьбы по звездам, толковании снов, знамений и гадании по ягнятам (т.е. по внутренностям или же по лопаткам животных). У него имелась чудесная дощечка, покрытая золотом и слоновой костью, с изображением семи звезд и гороскопа, причем солнце на ней было из хрусталя, луна из бриллианта, Сатурн из серпентина, Венера из сапфира, Меркурий из изумруда, а гороскоп — из мрамора. С ним советовалась Олимпиада, жена царя Филиппа, которую он соблазнил, прибегнув ко многим ухищрениям: произнес заклинания над ее восковым изображением, сжег волшебные травы и намеренно ложно истолковал ее гороскоп, сообщив, что ей предстоит сойтись с богом Амоном и родить от него дитя. Потом он переоделся Амоном, надев позолоченную голову барана и взяв свой эбеновый жезл, и вошел к ней в спальню. От этого соития и родился Александр, и когда он подрос, то превзошел все науки и искусства, в том числе астрологию[20].

Данный образчик древнеегипетской подмены действительного желаемым ни в одной из версий славянского текста не подвергся цензурным изменениям или критическому комментированию. Часть этой истории даже повторяется в «Сказании о князех владимирских». Это политическое сочинение XVII века было написано,

чтобы снабдить великих князей московских родословной, идущей от императоров древности и способной соперничать с генеалогиями, на которые претендовали королевские и аристократические дома Западной Европы эпохи Возрождения. В «Сказании» через несколько поколений после Сима, чьему правнуку приписывается изобретение астрономии, мы находим фараона и чародея Нектонава, который назван отцом Александра и предшественником кесаря Августа. Брат же кесаря Августа Прус считался прародителем Рюрика — первого варяжского князя, правившего в Новгороде; именно от него московские цари вели свое происхождение[21].

2. Астрономические знания в Киевской Руси

О том, какими астрономическими сведениями (в отличие от астрологии, упоминания о которой перечислены выше) обладала Киевская Русь, судить можно лишь на основании сохранившихся текстов. Все это — переводы с греческого языка на церковнославянский; часть их представляет собой статьи в составе сборников. В ряде случаев русские редакции известны лишь начиная с XV века, так что не всегда можно утверждать, что тексты, которые были известны в Болгарии и Сербии, знали и в Киевской Руси.

Эти тексты давали представление отнюдь не о высших достижениях Византии в области астрономии, а скорее об образцах народной космологии поздней Античности и о святоотеческих комментариях к Библии. Выдержки из них формировали у православных восточных славян представление о мироздании. Особенно широкое хождение они имели в составе сборников и «Азбуковников» вплоть до XVII века, но продолжали бытовать в рукописях, преимущественно старообрядческих, и в XX столетии. Вот эти тексты: «Изборник» 1073 года (первый сборник, написанный для князя Святослава и составленный на основе болгарского сборника начала X века, куда вошли сочинения греческих отцов церкви, в основном Анастасия Синаита, Василия Великого и Григория Нисского; кстати, в «Изборнике» есть первое и для значительного периода единственное сохранившееся изображение знаков зодиака[22]); «Толковая Палея» (комментарий к библейской истории), которая восходит, по-видимому, к XII или XIII веку[23]; славянская книга Еноха (впервые переведена в X или XI веке; более пространные русские версии появляются начиная с XV века; ее греческий оригинал утрачен, но

он, очевидно, отличался от коптской и древнееврейской книг Еноха)[24]; «Шестоднев» (комментарий на шесть дней творения) Иоанна Экзарха Болгарского, написанный примерно в 915 году и в значительной степени основанный на одноименном сочинении Василия Великого (дошедшие до нас рукописи, содержащие русские редакции, датируются не ранее XV века); отрывки из «Изложения православной веры» Иоанна Дамаскина (VIII век) в переводе того же Иоанна Экзарха; «Шестодневы» Севериана Гевальского и Георгия Писиды[25]; «Христианская топография» Козьмы Индикоплова[26]; всевозможные элементарные сочинения энциклопедического характера в диалогической форме, такие как «Беседы трех святителей»[27] или же «Луцидариус» (латинского происхождения).



Знаки зодиака в Изборнике Святослава, XI в.

3. Астрологические тексты

Попытки отделить астрологические представления от астрономических вплоть до Нового времени, как правило, бессмысленны. Однако надо сказать, что в вышеперечисленных базовых астроно-

мических или космологических текстах можно выделить очень немного сведений по астрологии. Что касается рассмотрения магических или прогностических аспектов данной темы, нам придется обратиться к другой категории текстов — к небольшим руководствам для предсказания будущего, содержащим в себе некоторое количество астрономической и календарной информации. Это «Βροντολόγιον» (славянский «Громник», «Громовник»); «Σεισμολόγιον», который в славянских текстах объединен с «Громником» и не имеет отдельного заглавия; «Σεληνοδρόμιον» (по-славянски «Лунник»); «Καλανδολόγιον» (славянский «Колядник») и множество более мелких текстов[28]. Все они ведут свое происхождение из Античности[29], и весьма близкие тексты можно найти в «Liber de ostentis» [«Книга о предзнаменованиях»] — византийском собрании аналогичных сведений, составленном в VI веке Иоанном Лидом[30].

Некоторые из этих текстов известны в южнославянских рукописях, по крайней мере, с XIII века[31]. В России они, по-видимому, получили распространение с конца XV века вместе с другими византийскими или считавшимися византийскими неастрологическими прогностическими текстами. Это «Трепетник» (предсказание будущего по непроизвольным вздрагиваниям), «Лопаточник» (гадание по лопаткам животных), «Гадательная Псалтырь», геомантия, приписываемая Самуилу, и гадание на игральных костях, приписываемое царю Давиду (все они рассматриваются в других главах настоящей книги). А. Делятт отмечает преобладание текстов такого рода в монастырских библиотеках на Афоне[32]. Представляется вполне очевидным, что эта литература входила в сферу интересов низшего духовенства поздней Византии и православных Балкан и Средиземноморья, а также что после падения Константинополя ее распространяли в России беженцы из числа духовных лиц. Каталоги русских, болгарских, сербских и румынских коллекций рукописей ясно свидетельствуют: в поствизантийский период и в Новое время византийское влияние в области астрологии сохранялось.

Подобные тексты достаточно примитивны по сравнению с тщательно разработанными гороскопами, описанными Нойгебауэром[33], тем не менее их принадлежность к «высокой» или «низкой» культуре в бинарных культурных моделях определить непросто. Столь просвещенный император, как Константин Багрянородный, в X веке в своем «De ceremoniis aulae Byzantinae» писал, что, отправляясь в поход, императору надлежит брать с собой «Βιβλίον συναντηματικον»[34], «Сонник» («'Ονειροκρικόν»), «Громник» («Brontologion») и «Книгу

землетрясений» («Σεισμολόγιον»). Такой культурный контекст едва ли можно рассматривать как «низкий»[35].

Пять столетий спустя греческий богослов, философ и астролог Димитрий Хрисолор (один из представителей византийского императора, который способствовал созыву Флорентийского собора) счел дурным предзнаменованием землетрясение 1437 года. Дело в том, что землетрясение произошло, предположительно, как раз тогда, когда папские галеры коснулись византийского берега[36]. Такой прогноз в устах одного из наиболее просвещенных людей своего времени выглядит примитивным.

В действительности тысячелетнее существование Византии не означает постоянного культурного развития на протяжении всей ее длительной непрерывной истории; более того, это вообще не означает, что там существовал реальный культурный континуум. Не раз знания и науки эллинистического мира оказывались утраченными, а потом вновь открывались. Лишь сохранившиеся тексты показывают тот уровень, на котором продолжалось их изучение: если св. Кирилл действительно изучил математику и астрономию, то как далеко простирались его научные познания? Существующие свидетельства наводят на мысль, что в Византии математическая астрономия и астрология знали более или менее длительные периоды латентного существования; когда же там возникал серьезный интерес к астрономии, он не передавался славянам. В отдельных случаях, там, где свидетельства письменных источников указывают на определенный интерес к астрономии у южных славян, его едва ли следует распространять на восточных, и сербский перевод труда неоплатоника XI века Михаила Пселла подтверждает такое мнение[37].

Простые астрологические и прогностические тексты, такие как «Громник», сохранились с поздней Античности до наших дней. Сами по себе они не несут признаков принадлежности к некоему «культурному уровню» — просто в разные периоды эти тексты циркулировали в различных слоях общества. В России они получили распространение в основном в монастырских сборниках, и лишь в XVII веке, когда начала складываться специфическая культура «образованных классов», их хождение стало ограничиваться уровнем народной культуры. Но даже тогда царь Алексей Михайлович (который умер в 1676 году), по чьему приказу были переведены западные научные сочинения и альманахи, содержащие вполне научные сведения, продолжал сильно опасаться порчи, как и любой из его подданных-крестьян.

4. «Громник» и «Молнияник»: предсказания по грому, молнии и землетрясению

Как уже указывалось, гадание по грому уходит корнями в глубокую древность, и тексты, в которых систематизируются подобные предсказания будущего, имеют давнюю традицию. Славянский текст «Громника» («Громовника»), несомненно, восходит к византийскому источнику, подобно грузинской и еврейской версиям[38]. В славянских версиях авторство обычно приписывается византийскому императору Ираклию (VII век), так же как и во множестве греческих текстов, опубликованных в издании «Corpus codicum astrologorum graecorum». Впрочем, в одной из русских рукописей автором назван «Моисей Громовидец»[39], а в другой, греческой, — царь Давид[40]. Как и все мелкие «астрологические» тексты, версии «Громника» содержат много разночтений, детали в них варьируют применительно к местным условиям, но вплоть до XVIII века все они, без сомнения, являются частью византийской традиции. Позднейшие тексты зачастую заметно отличаются от более ранних и представляют собой, по-видимому, новые западноевропейские заимствования[41]. Самый поздний текст «Громника», как оптимистически полагает В.Н. Перетц (1899 год), был напечатан на обертках для карамели фабрики Журкина[42].

Неизвестно, когда впервые переведен «Громник», но несколько сохранившихся сравнительно ранних списков заставляют предположить, что он был широко распространен среди православных славян в раннее время. Болгарская версия относится к XIII веку[43]. Более поздние — XIV и XV веков — известны на сербском и русском церковнославянском языках[44]; из славянского мира они были занесены в Румынию, предположительно православным духовенством[45]. Сочинения с предсказаниями по грому в XIV — XVIII веках постоянно осуждались в русских индексах отреченных книг[46]. Упоминания о громе и молнии можно найти и в народных гаданиях, и в перечислениях примет (см. Указатель).

5. «Лунник»

5.1. Общие замечания. Словом «лунник» в рукописных памятниках и в позднейших исследованиях нередко обозначают ряд достаточно самостоятельных текстов, в ряде случаев не связанных между

собой. «Лунником» могли быть названы и вполне безобидные лунные таблицы, используемые при расчете церковного календаря.

5.2. «Лунники» с пророками. Во многих медицинских компендиумах, восходящих к «Прохладному вертограду» и распространившихся в России начиная с XVI века, имеются статьи, приписываемые некоему Филону. Иногда это рассказ о семи возрастах человеческих[47], но встречаются и «лунники», содержащие полный набор предсказаний на все дни лунного месяца. С каждым из этих дней соотнесено какое-либо событие из Ветхого Завета: «В первый день луны Адам сотворен бысть Богом.... Во 2-й день луны Ева сотворена бысть... В 3-й день луны Каин родился... В 4-й день луны Авель родился. В 5-й день Луны Каин принес жертву Богови неправую... В 6-й день Луны Сиф родися... В 7-й день луны Каин уби брата своего Авеля... В 29 день луны жидове приидоша на землю обетованную с Моисеем.... В 30 день луны Самоил родися».

Вот предсказания на седьмой день, в который Каин убил Авеля: «Той день зол; блюстися его; на путь не ити, купли не творити, ни продати; разболевыйся умрет; уход не обрящется. Главы своея не стризи. А иже родится, не здраво будет. Не садити город стучно-чревен. Сон аще видишь во 2-й день сбудется. Вепрей и овцы чистити. Кровь весь день пущай, добро»[48].

Другой вариант «лунника» (возможно, совершенно независимый перевод, значительно отличающийся в деталях и не приписываемый Филону) был опубликован Н.С. Тихонравовым по рукописи XVI века[49]. Оба русских текста, несмотря на существенные разночтения, относятся ко второй группе, по классификации, предложенной К. Вайссером для немецких и латинских текстов. В эту группу входят «лунники» с прогностическими статьями о беглецах и потерянных вещах; в предсказаниях по дню рождения в них не делается различий по признаку пола[50]. Однако у русских лунников имеется характерная особенность: к предсказаниям почти на каждый день добавляется указание на «злой час» (отсутствующее в латинских и немецких версиях). Кроме того, в них нет цитат из псалмов, которые встречаются во многих латинских и немецких рукописях данной группы.

Как показал Ф. Кюмон, эта традиция ветхозаветных «лунников» является, вероятно, иудейской адаптацией более древней прогностической системы, включавшей в себя классическую мифологию[51]. Сохранилось множество списков таких «лунников», часто различа-

ющихся в деталях. В отдельных случаях даже весьма поздние образцы греческих версий могут сохранять следы своего языческого происхождения. Одна из рукописей XIII века содержит версию, озаглавленную «Σειγηνοδρόμιον ἤτοι προφητολόγιον τὸ σεληναῖον», в которой большинство дней представлены одновременно как дни рождения языческого бога и ветхозаветного персонажа[52]. В рукописи XIX века, текст которой приписывается Давиду и Соломону, седьмой день все еще назван днем рождения Аполлона[53]. Текстологические толкования остаются чрезвычайно шаткими: латинские версии (а самые ранние дошедшие до нас списки датируются IX веком) не слишком близко соотносятся с греческими, и тем не менее их возводят к греческому тексту (или текстам)[54]; эти версии, в свою очередь, становятся источниками для простонародных текстов[55]. Известна также восточная традиция, зафиксированная в сирийской «Книге врачеваний», где нет ни классических богов, ни пророков, ни псалмов и где «беглецы» однозначно отождествляются с беглыми рабами[56].

6. «Колядник»: календарные предсказания

Календарные прогностические тексты, имеющие множество форм, по сути представляют собой набор предсказаний для дней недели, на которую приходятся Рождество, первое январское новолуние, Новый год и т.д. Самые ранние из дошедших до нас версий написаны на латыни не позднее IX века, хотя эти тексты обладают чертами сходства с «Трактатом о Симе» (I в. до н.э.?), в котором предсказания основаны на знаке зодиака, с которого начинается год[57]. Св. Иоанн Златоуст (IV век), по-видимому, был первым, кто осудил веру в календарные предсказания как суеверие[58].

Существует множество производных латинских и написанных на европейских языках версий, в том числе немецкая «Bauern Praktik» и варианты текста «Erra Pater», пародия на который помещена в «Гудибрасе» Батлера. Между тем текст «Erra Pater» выдержал с 1536 по 1640 год не менее дюжины изданий на английском языке, а в XVIII веке вновь увидел свет как сочинение астролога Уильяма Лилли[59].

Южно- и восточнославянские (по большей части церковнославянские) версии текста обычно известны под названием «Колядники». (Слово *коляда*, производное от латинского *calendae*, и род-

ственные слова в других славянских языках означают период Рождества и/или рождественских празднеств.) Авторство этого текста, так же как и многих греческих *Καλανδολόγια*, западноевропейских («Signum quod ostendit Dominus Ezdrae prophetae») и еврейских версий, обыкновенно приписывается пророку Ездре[60] (Ездра соперничает с Соломоном в популярности в качестве автора, которому приписываются астрологические и прогностические тексты).

Списки на болгарском языке известны начиная с XIII века[61], на сербском — с XIV[62], на русском — с XV[63]. Как и в большинстве текстов этого типа, здесь имеются значительные разночтения в содержании и в редакциях. Однако налицо и известная устойчивость, достаточная, чтобы навести на мысль об общности восточно- и южнославянской традиций и их происхождении от византийско-греческих версий календарных пророчеств.

7. «Счастливые» и «несчастливые» дни

В Византии существовало несколько традиций календарных суеверий. Простейшее из них могло сформироваться на основе любой ономантической системы (см. гл. 11.8)[64]; оно заключается в том, что «счастливые» и «несчастливые» свойства приписаны четным и нечетным числам. Несчастливые *dies aegyptici*, «египетские дни», первоначально по два в месяц, были известны еще до III века[65]. Можно предполагать, что таковыми считались дни, следовавшие за днями заседаний сената. Римский календарь обозначал дни буквами F (*fasti*) и N (*nefasti*), т.е. дни, когда разрешалось или запрещалось заниматься торговлей. «Египетские дни» были хорошо известны в средневековой Европе повсеместно, хотя вера в них постоянно осуждалась Церковью. В англосаксонских календарях они отмечены как дни, когда опасно пускать кровь, не следует отправляться в путешествие и начинать какое-либо предприятие.

У славян подобные поверья находят отражение в письменных источниках с самого начала христианского периода их истории[66]. Наиболее ранняя восточнославянская рукопись, содержащая календарные рекомендации, — «Изборник» (1073) Святослава; здесь в статье о римских месяцах приводятся запреты на еду, питье или омовения в определенные дни каждого месяца[67]. Более специальные тексты о «днях добрых и злых» разнообразны по форме; почти всегда они представляют собой краткие статьи в сборниках или в

конце псалтырей. Подобные тексты с трудом поддаются датировке. Среди них есть, в частности, краткий перечень «добрых» или «злых» частей суток в разные дни лунного месяца (например: «День 1, с утра зль»)[68]. Есть список дней, по два в каждом месяце (начиная с 3 и 24 сентября), когда не следует выполнять такие работы, как посадка или подрезание виноградной лозы, оливковых или фруктовых деревьев, а также торговать, путешествовать, заниматься врачеванием ран и ставить кровососные банки, вступать в брак и принимать гостей[69]. В текстах о «днях добрых и злых» встречаются советы, как вести себя в зависимости от того, в каком знаке зодиака находится луна: если это «добрый» знак (Овен, Близнецы, Дева, Рыбы) — то рекомендуется делать все, что угодно; если «злой» (Рак, Лев, Козерог) — не делать ничего; если «средний» (Телец, Весы, Стрелец, Водолей) — действовать, не принимая, однако, лекарств и не ставя кровососные банки[70]. Существует и перечень «добрых», «злых» и «средних» часов на каждый из дней недели (например, в воскресенье «час 1 добр, час 2 добр, час 3 зол, час 4 средни...»)[71].

Псалтырь, датируемая примерно 1500 годом, содержит перечень «дней добрых и злых», когда следует сеять, пускать кровь и т.п.[72] В конце другой рукописной псалтыри XVI века помещены астрологические статьи (предсказания по звезде Чигирь, лунные таблицы, медицинский зодиак) и перечень несчастливых дней, на сей раз приписанный Моисею[73]. В псалтыри XVII века при таблицах пасхалий приводится перечень дней, благоприятных и неблагоприятных для посадок и т.п.[74]

Один из энциклопедических сборников Кирилла Белозерского (конец XIV века) содержит календарные и эсхатологические сведения о конце седьмого тысячелетия от Сотворения Мира и пришествии Антихриста, медицинские и диетические рекомендации на все четыре времени года, лунные таблицы, где дана роспись часов ущерба и рождения новой луны и время лунных затмений; затем следует перечень часов каждого дня, благоприятных для посадки или посева, подрезки деревьев, рубки леса, убоя скота, кровопускания, стрижки волос и т.д., и перечень дней, когда за эти дела не стоит браться[75].

Традиция, изначально идущая из Византии, в России была подкреплена западными влияниями, а именно текстами типа «Прохладный вертоград»[76], альманахами с обычным перечислением «добрых» и «недобрых» дней, а также календарями, в которых отмечены дни, благоприятные для лечения кровососными банками.

Возможно, имеет смысл упомянуть, что западные альманахи XV[77], XVI и XVII веков (в меньшей степени это относится и к более поздним) включали в себя абсолютно те же самые виды гадания, что и русские рукописные тексты. Например, в «Erra Pater» есть указания на счастливые и несчастливые дни, предсказание будущего по грому и по луне, календарные прогнозы и т.д.[78] Один из русских рукописных сборников канонов и выписок XIX века содержит «Таблицу, оставленную Великим Альбертом, что в целом году находится 32 дни, в которые не должно ничего предпринимать или совершать важнаго»[79]. Эта таблица восходит, вероятно, к тому же источнику, что и широко распространенные в Англии и во Франции дешевые книжки, издававшиеся под именем Альберта Великого.

В «Письмах к воинам» А.И. Малова (книга 1831 года, написанная с целью отвратить русских солдат от суеверий, но на деле очень детально описывающая эти суеверия см. гл. 10.5—8) опубликовано «Списание о чернодневии», где перечисляются дни, по два в каждом месяце, начиная с 2 и 21 сентября. Это несчастливые дни, когда не следует пускать кровь, вырывать зубы, охотиться или шить новый кафтан. Кроме того, в эти дни спрыг-трава теряет свои магические свойства — способность отмыкать замки и находить клады (см. гл. 9.4)[80].

Кроме неблагоприятных дней (чисел), у русских существовали и языческие культы дней недели. Культ пятницы, подкрепленный византийской традицией, возник из почитания Страстной пятницы — дня распятия Христа, и превратился в культ св. Параскевы Пятницы. Св. Параскева, или Пятница, — святая покровительница женщин, со своей собственной иконографией, святынями (изваянной или резной скульптурой святой) на перекрестках дорог, с собственными фольклорными атрибутами (среди них вера в то, что Параскева бродит по земле и наказывает женщин за несоблюдение пятницы — пятничных запретов на многие виды работ[81]). Томас Консетт, капеллан английской купеческой общины в Москве при Петре I, описывая запреты «Духовного регламента» Петра на некоторые пятничные суеверия, заметил: «Св. Пятница — это, по-видимому, то же, что и Венера язычников, и издревле почитается русскими»[82]. «Регламент» в числе прочего осуждает женщин, отказывавшихся прясть, стирать или очищать печь от золы по пятницам, и мужчин, отказывавшихся в этот день пахать; подобные суеверия ранее уже были осуждены Стоглавым собором (1551). Считалось, что св. Пятница влияет на здоровье, на урожай зерна и

на плодовитость домашнего скота, а также что она карает нарушителей ее запретов, поражая их ногтеедой и болезнями глаз. Молитва св. Пятнице могла использоваться как амулет от многих болезней (при ношении ее в ладанке на шее) или от головной боли (если повязывать ее вокруг головы)[83].

Народные поверья, связанные с пятницей, не являются специфически российским явлением. Помимо уже упоминавшихся здесь византийских верований, они широко отражены в источниках и верованиях британцев в то, что пятница — несчастливый день, в который неразумно начинать любое дело или отправляться в путешествие[84].

Воскресенье, которое иногда персонифицировалось в образе св. Анастасии[85], также было предметом почитания. Поучения, осуждающие подобную практику, которая существовала, очевидно, с начала христианизации Руси, дошли до нас в списках XIV века и более поздних[86].

Дни недели нередко подразделяются на «чистые» и «нечистые» — к последним обычно отнесены понедельник, среда и пятница (иногда наоборот — именно эти дни назывались «чистыми»!). В.И. Даль в статье «понедельный» отмечает: в этот день ничего нельзя предпринимать, «понедельник и пятница — тяжелые дни», а «вторник и суббота — легкие». Народное поверье гласит: если в понедельник дать кому-то денег, то придется тратиться всю неделю[87]. «Нечистый» статус пятницы, возможно, связан с тем, что пятница — день Распятия Христова, а также день, благоприятный для гадания (см. гл. 2.5). О значении чиханья в разные дни недели упоминалось выше (см. гл. 6.5)[88]. Путаница, вероятно, возникла из-за противоречия между христианской неделей, начинавшейся с воскресенья, и традиционной, которая, как следует из русских названий дней недели (вторник, четверг, пятница), начиналась с понедельника. Петр I с 1700 года привел своим указом русский календарь «от сотворения мира» в соответствие с юлианским календарем. В результате, по представлению одного из старообрядческих согласий («средники»), воскресенье («чистый» день) якобы попало на день, который по-старому был средой («нечистым» днем). Можно предполагать, что это было воспринято старообрядцами как дополнительное доказательство того, что Петр — Антихрист, оно привело к тому, что согласие средников служило воскресные службы по средам[89]. Государство и официальная церковь не одобряли многих распространенных в народе запретов на работу

по определенным дням недели. Тем не менее известно, что, несмотря на это, местные крестьянские общины, которые в России XIX века выполняли функции суда низшей инстанции, поддерживали народные традиции, налагая штрафы на тех, кто пренебрегал местными обычаями[90].

8. Астрологическая терминология

Наши сведения о древнеславянских наименованиях звезд довольно скудны. Однако малочисленность незаимствованных астрономических терминов в ранних восточно- и южнославянских переводах с греческого наводит на мысль о том, что собственная терминология у славян оставалась неразвитой. Более того, почти для всех славянских названий можно найти близкие аналогии в финских, германских и других языках, и это заставляет предполагать многочисленные заимствования. Впрочем, доступные нам данные указывают: славяне, подобно древним грекам, арабам и представителям большинства других культур, были склонны мифологизировать небеса и, в частности, видеть на звездном небе образы животных.

Например, согласно «Голубиной книге»[91] и множеству записанных фольклористами текстов, земля лежит на трех (чаще всего) китах. В «Хожении за три моря» Афанасия Никитина (конец XV века), содержащем описание путешествия в Индию, впервые зафиксировано название Лось (Alces Alces) для обозначения Большой Медведицы. Без сомнения, этот термин северного происхождения. Он также встречается в архангельском мореходном тексте XVII века, содержащем «Правило для нахождения Полярной звезды» (схему нахождения Полярной звезды от Большой Медведицы): «Лось, по-немецки телега». Название «Лось» не обнаружено в других славянских языках; при этом в венгерском и некоторых финских языках имеются слова со значением «лось» или «северный олень» для обозначения Большой Медведицы, а это указывает на заимствование термина в русском языке. Лось, а также Коло («круг») — название Ориона, и Волосыни (этимология неясна) как название Плеяд — вот и все народные имена созвездий, зафиксированные в русском языке до XVII столетия.

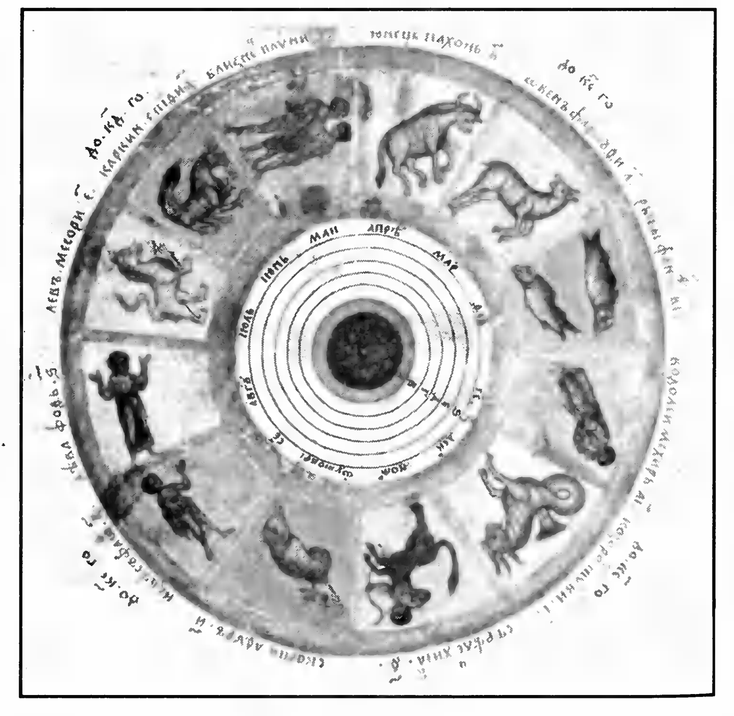
До XV века научные тексты, в которых речь идет об астрономии и астрологии, были, как уже отмечалось, переводами с греческого

на церковнославянский, часто через болгарскую или же, в более поздний период, сербскую версии. Естественно, переводчикам надо было найти возможность передать греческую астрономическую терминологию, в частности названия планет и знаков зодиака. Все названия планет в церковнославянском и древнерусском языках являются транслитерацией греческих терминов, иногда с незначительными изменениями — чтобы приспособить их к славянской морфологии. Самые употребительные формы — Крон, Зевес, Арис, Афродит, Ермис. Редким исключением стала Венера — единственное помимо Солнца и Луны небесное тело, имеющее собственное славянское название. Обычно Венеру называли Денница (дневная звезда), утреница (утренняя звезда), зорянка (рассветная звезда) или производными от тех же корней. Под такими именами Венера упоминается даже в некоторых научных сочинениях; эти имена сохранились в народном словоупотреблении, иногда в значении «падающая звезда». В значении «денница» Венера часто отождествляется с падшим ангелом или же с душой ребенка; ведьма может поймать Венеру и хранить в кувшине. Иногда в великорусском фольклоре Венера называется Волчьей звездой. Что касается знаков зодиака, то названия созвездий, многие из которых являются названиями животных, были переведены, и почти во всех случаях довольно точно.

Сам по себе зодиак, т.е. пояс по обе стороны эклиптики, разделенный на двенадцать знаков, упоминается редко. Самый ранний термин, «круг животный» в «Шестодневе» 1263 года, — это калька греческого *ζῳδιακὸς κύκλος*. Другая калька слова «зодиак», «живое небо», встречается в рукописи XVII века; в источнике XVIII века оно передается как «животный»: «Зодиак сиречь животный или знаменосец» (обычно это слово означает знак зодиака или прилагательное «зодиакальный»). Симеон Полоцкий в своем «Орле российском» (1667) употребляет слово «зверинец» в значении «зодиак». Позднее, в 1719 году, в более академическом сочинении «Земневодного круга краткое описание» (перевод «Kurtze Fragen aus der neuen und alten Geographie» Иоганна Хюбнера, сделанный с одного из немецких изданий и отпечатанный после 1711 года) появляются «зверилный круг» и «зверилница».

Чаще всего понятие «зодиак» передается описательно, как «двенадцать знаков», «двенадцать зодий» или «двенадцать зверей». Слов со значением «знак зодиака» множество: «знамя» и «знамение» (калька греческого σημεῖον) были общеупотребительными во все

периоды, а слово «знак» появляется в XVII веке. Не менее распространены слова «живот» («животное» — начиная с «Изборника» Святослава 1073 года и вплоть до XVII века), «животина» (в сербском церковнославянском «Громнике» XIV века), «животна» (в «Шестодневе» 1263 года), а также «животно», «животный» (во многих источниках XV—XVII веков). Знак зодиака мог называться и просто «звездой» (чаще в XVI— XVII веках). Слово «зверие» (множественное число) употребил Симеон Полоцкий («Орел российский», 1667). Измененная транслитерация: «зодии», или же «зодио», «зодие», «зодия», «задеи» и даже «зодиак» — встречается с древности, но распространенной становится лишь начиная с XVII века, так же как и прилагательные «зодиачный», «зодиацкий», «зодийный», «зодийский», «зодеичный», и производное существительное «зодийщик» (в значении «астролог», по-видимому, введенное в оборот в качестве бранного слова в XVII веке главой старообрядцев протопопом Аввакумом).



Знаки зодиака в русской рукописи середины XVI в.

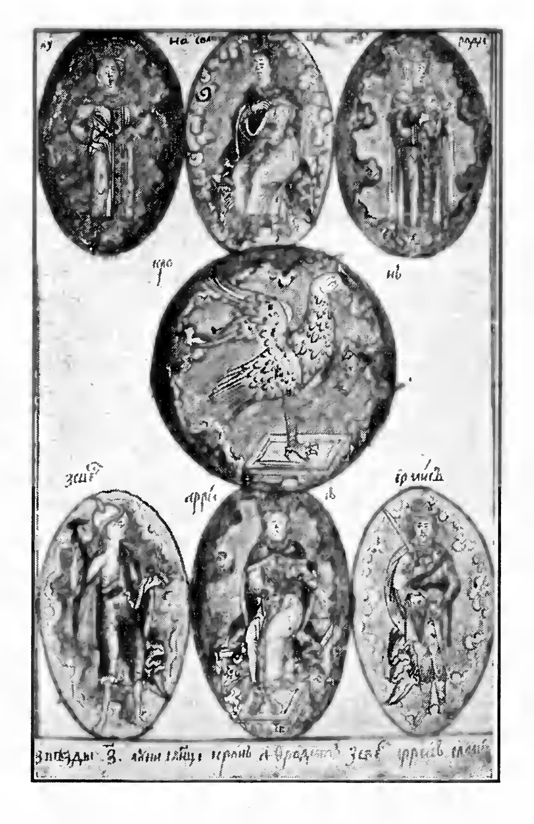
Для обозначения планетной сферы обычно употреблялся термин «пояс» (семантическая калька греческого *ζώνη*), но иногда использовалось и слово «круг», которое в древнерусском языке могло обозначать как круг, так и диск, цилиндр, сферу, орбиту или цикл.

Нетрудно убедиться в том, что не все знаки зодиака представлялись в виде животных, и ассоциации со зверями основаны на дефектной кальке, подобной немецкому *Tierkreis*. Греческое *ζῷον* переводится и как животное, и как образ, изображение; уменьшительное же от него, *ζῴδιον*, как правило, означает только изображение.

Термины «астрономия» и «астрология» в церковнославянском и древнерусском языках последовательно не разграничивались вплоть до XVIII века (несколько дольше, чем в остальных частях Европы)[92].

В «Изборнике» (1073) Святослава греческий термин *ἀστρολογία* был переведен посредством транслитерации как «астрология»; однако обычно в славянских текстах он передавался как полная словесная калька — «звездословие». Аналогичная ситуация с термином *ἀστρολογία:* хотя мы находим его транслитерацию в «Житии Константина» (а также везде, где речь идет о «квадривиуме») и в переводе Григория Назианзина (XI век), чаще в текстах употребляется его словесная калька — «звездозаконие». Кроме того, «астрономия» встречается в списках отреченных книг в качестве названия неизвестного текста (или, возможно, просто как название запрещенной практики). Начиная с XV века примеры словоупотребления «астрономия» и «астрология» скорее всего являются прямыми латинскими заимствованиями. Варианты кальки или заимствования типа кальки представлены достаточно распространенным «звездочетьем» (счет звезд или чтение по звездам) и менее употребительным «звездочитанием», «звездосказанием», «звездозаконницей», «звездозрением», «звездочислением», «звездоблюдением». Очень редко можно утверждать, что под каким-либо из этих слов подразумевается именно то, что сейчас называют астрологией. Сказанное верно и для терминов, образованных таким же способом и обозначающих лиц, которые занимаются астрономией или астрологией (например, «звездослов», «звездословец», «звездоблазнитель», «звездозаконник», «звездогадатель», «звездоблюститель», «звездник», «звездоберьц», «звездозорец», «звездарь», «звездозритель»)[93]. Прочая специфически астрологическая терминология до XV века

встречается редко. Можно лишь упомянуть единичное употребление в рукописи XI века слова «годинозрение» (наблюдение часов) как перевод греческого *ὡροσκόπος* (наблюдающий время), но это слово, по-видимому, мало проясняло читателю смысл текста. В другом тексте, «Шестодневе» Иоанна Экзарха (версия 1263 года), этот термин передавался столь же темным словосочетанием: «звезда часоблюдивая» (звезда, наблюдающая время). Но, вероятно, самый мудреный перевод слова «гороскоп» («страж часный» — хранитель судьбы или времени?) встречается в одной из версий славянской «Александрии». В более общем значении предсказание судьбы по расположению звезд при рождении человека мимоходом упоминается в нескольких текстах как «рожествословие» (калька греческого *ὡροσκόπος*).



Аллегорические изображения планет, XVII в.

---

[1] Текст см.: Словарь книжников. Вып. 1. С. 155—157; сведения об ученой и духовной карьере Константина (Кирилла) см.: *Dvornik*. Byzantine Missions among the Slavs. Ch. 2.

[2] Словарь книжников. Вып. 1. С. 215—217; *Симонов*. Математическая мысль Древней Руси. Текст см.: *Зубов*. Примечание к «Наставлению, как человеку познать счисление лет» Кирика Новгородца.

[3] *Симонов*. Математическая мысль Древней Руси. С. 44—62.

[4] *Яцимирский*. Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Вып. 1. Апокрифы ветхозаветные. С. 64— 65.

[5] *Срезневский*. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам (см. *узълъ*).

[6] *Бенешевич*. Древнеславянская кормчая. С. 143.

[7] Более подробно об отношении Иоанна Дамаскина к астрологии см.: *Соколов*. Очерки истории психологических воззрений в России в XI—XVIII веках. С. 41—42.

[8] См.: *Mansi*. Sacrorum Consiliorum. Vol. 11, passim, а также стб. 974 по астрологии, где цитируется 4-я Книга Царств (21) — текст, относящийся к правлению Манассии, приверженца магии и астрологии.

[9] Об этих двух документах см. в гл. 1.6.

[10] Этот сюжет содержится в некоторых версиях апокрифического «Сказания Афродитиана», известного в России с XIII века; он включался в Минеи под 25 декабря: *Франко*. Апокріфи і легенди з українських рукописів. Т. 2. С. 2—18.

[11] См., например: *Tertullian*. De idololatria. IX; эта аргументация повторяется в: *Isidore*. Etymologiae. VIII—IX. 25—26.

[12] *Мещерский*. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. С. 420. Списки 6—7. См. также: Словарь книжников. Вып. 1. С. 214—215.

[13] *Seneca*. Naturales questiones. VII. 11. 2. Интересно, что это в точности те же три категории, что приводятся и в сирийской «Книге врачевания»: *Budge*. Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics. Vol. 2. P. 652—653.

[14] ПСРЛ. Т. 4, ч. 1. С. 202.

[15] Рассмотрение некоторых из этих терминов, обозначающих кометы в античной и средневековой литературе, см.: *Dall'Olmo*. Latin Terminology relating to Aurorae, Comets, Meteors and Novae. P. 10—27.

[16] Например, *Tacitus*. Annals. XIV. 22.

[17] *Berry, Crummey*. Rude and Barbarous Kingdom. P. 305—306. О сходных верованиях в Англии со времен Беды Достопочтенного до 1910 г. см.: *Opie, Tatem*. A Dictionary of Superstitions.

[18] Обзор интерпретаций данного отрывка см.: Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 1. С. 73—76. (Затмение как неблагоприятное знамение упомянуто в связи с походом Игоря и в Ипатьевской летописи: ПСРЛ. Т. 2. С. 638. — *Примеч. ред.*)

[19] *Кристанов, Дуйчев*. Естествознанието. С. 435—436. В этом тексте приведены короткие предсказания на каждый месяц, в том числе о неурожае в Армении (для декабря) и походе греческого императора на Египет (для сентября), так что текст едва ли мог вызвать значительный интерес в России.

[20] Текст (парал. древнерус. и рус.) «Александрии хронографической» см.: Изборник. С. 236—279 (история Нектонава: С. 236—248); см. также: Словарь книжников. Вып. 1. С. 35—37. «Александрия Сербская» опубликована в книге «Александрия» — рассказ о Нектонаве (с. 8—10) здесь менее подробен; библиогр. см.: Словарь книжников. Вып. 2. С. 24—25.

[21] *Дмитриева*. Сказание о князьях владимирских. С. 172—173.

[22] Словарь книжников. Вып. 1. С. 194— 196; статью о миниатюрах знаков зодиака, в особенности о Козероге, изображенном в виде Единорога, см.: *Гиршберг*. «Козьльрогъ» в Изборнике Святослава. С. 81—89.

[23] Словарь книжников. Вып. 1. С. 285—288.

[24] Там же. С. 40—41.

[25] Там же. С. 478—483.

[26] Там же. С. 465—467. Греческий патриарх Фотий писал в IX веке о Козьме, что тот «скорее рассказывает небылицы, чем сообщает правдивые сведения»: см. *Migne*. PG. T. 88. Cols. 17—20. Сочинение Козьмы обрело почти канонический статус в Русской церкви и было включено в «Четьи минеи» под 23—31 августа. Одно из возражений церкви против карты звездного неба, напечатанной в царствование Петра I, состояло в том, что она не согласуется с писанием св. отца Козьмы.

[27] Словарь книжников. Вып. 2. С. 89—93; текст см. в: *Тихонравов*. Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. С. 433—438.

[28] Эти тексты в 1930-х годах были детально рассмотрены в серии статей М.А. Андреевой, несколько тенденциозных и отчасти устаревших. Она приводит много полезного текстового материала, причем делает упор на демонстрации их связи с Иоанном Лидом и с южнославянскими рукописными текстами. См.: *Андреева*. Политические и общественные элементы византийско-славянских гадательных книг.

[29] Например, о древнемесопотамских предзнаменованиях, связанных с луной в первый день месяца, с сиянием вокруг солнца и луны, с положением рога луны, с громом, землетрясением и т.д., см.: *Thomson*. The Reports of the Magicians and Astrologers of Ninevah and Babylon. P. XXXIII—LXV.

[30] Liber de ostentis / Ed. C. Wachsmuth. Leipzig, 1887.

[31] Подробный обзор источников литературы этого рода (правда, с особым вниманием к болгарским свидетельствам) и соответствующую библиографию см.: *Кристанов, Дуйчев*. Естествознанието. С. 390—400 — к гадательным текстам (тексты см. на с. 400—436), с. 496—498 — на добрый и злой день, час и т.д. (тексты см. на с. 498—514), с. 536—544 — на заговоры и магические молитвы (тексты см. на с. 544—557). Более современный анализ староболгарских текстов подобного рода см.: *Ангушева-Тиханова А*. Гадателните книги в старобългарската литература. София, 1996. О сербском церковнославянском компендиуме целебных средств, заговоров и прорицательных текстов этого типа см.: *Jagić V*. Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslovinskih rukopisa. S. 81—126.

[32] *Delatte*. Note sur le manuscrits astrologique du Mont Athos. P. 107—112.

[33] *Neugebauer*. Greek Horoscopes.

[34] По мнению, высказанному Е.Э. Гранстрем, это может быть «Путник» русских списков отреченных книг, см. *Гранстрем*. Греческий оригинал отреченной книги «Путник». С. 72—74.

[35] Ценные соображения по поводу интерпретации упоминаний о магии в византийских источниках имеются в статье: *Greenfield.* Sorcery and Politics at the Byzantine Court in the Twelfth Century. P. 73—85.

[36] *Laurent.* Les «Mémoirs» du Grand Ecclésiarque Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438—1439). P. 172—175.

[37] Выводы см.: *Grmek.* Les Sciences dans les manuscrits slaves orientaux du moyen âge. P. 14—16

[38] См.: *Перетц.* Материалы к истории апокрифа и легендs. 1. К истории Громника. С. 30—31. Это единственное монографическое исследование данного предмета, но в нем слишком большое внимание уделено выявлению и анализу еврейских параллелей, хотя, вероятно, они были не столь значимы.

[39] Там же. С. 38.

[40] CCAG . Vol. 8. 3. P. 168.

[41] *Перетц.* Материалы к истории апокрифа и легенды. 1. К истории Громника.С. 41—43.

[42] Там же. С. 44.

[43] Об антибогомильском «Сборнике» XIII века, включающем статьи по астрологии, «Громник», «Колядник» и молитву св. Сисиния от дьявола см. в кн.: *Бегунов.* Козма Пресвитер в славянских литературах. С. 134. О болгарских текстах и о «Громнике» вообще см.: *Кристанов, Дуйчев.* Естествознанието. С. 390—400 (тексты см. на с. 400—432).

[44] Тексты опубликованы в кн.: *Пыпин.* Ложные и отреченные книги русской старины. С. 154—155; *Рыбников.* Песни. Т. 3. С. 207. А.И. Яцимирский упоминает составной текст, включающий в себя «Громник», «Молнияник» и «Seismologion», который был написан монахом Пахомием в конце второй четверти XIV века в южнославянских землях: *Яцимирский.* Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературе. С. 429—430. Более поздняя сербская версия приведена в кн.: *Jagić.* Opici i izvodi iz nekoliko južnoslovinskih rukopisa. P. 121—124.

[45] *Gaster.* Literatura populară romăna. P. 506—509.

[46] См.: *Яцимирский.* Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. С. 64—65.

[47] Одна из версий этой короткой статьи, приписываемой как Филону, так и Гиппократу, опубликована в исследовании: *Лахтин.* Старинные памятники медицинской письменности. С. 1, 109. Филон Иудейский писал о мистическом значении числа 7; медицинские тексты сообщают еще о нескольких Филонах, из которых наибольшей известностью пользовался Филон из Тарса, изобретший знаменитое лекарство. По-видимому, ни один из них не может быть автором данного текста . См.: *Pauly-Wissowa-Kroll.* Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft (s.v. *Philo*).

[48] *Флоринский.* Русские простонародные травники и лечебники. С. 187—191.

[49] *Тихонравов.* Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. С. 388—395.

[50] *Weisser.* Studien zu mittelalterlichen Krankheitslunar. S. 18, 67—68.

[51] *Cumont.* Les Présages lunaires de Virgile et les «selenodromia». P. 259—270.

[52] CCAG. Vol. 3. (Codices mediolanenses). P. 12, 32—39.

[53] Ibid. Vol. 10. (Codices athenienses). P. 122—126.

[54] См.: *Svenberg*. Lunaria et zodiologia latina. P. 6.

[55] Старый, но ценный разбор текстов о лунных месяцах и библиографию по этому вопросу см. в.: *Metham*. The Works. P. XXXVIII—XLII, 148—156 (тексты). Греческие варианты текстов предсказаний по дням лунного календаря, по большей части поздние, достаточно хорошо представлены в «Corpus codicum astrologorum graecorum»; некоторые из них упоминались выше. Новейшее исследование латинских и немецких версий данной разновидности текстов принадлежит К. Вайссеру (см. *Weisser.*, примеч. 50).

[56] *Budge*. Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics. P. 560—565.

[57] *Fiensy*. Revelation of Ezra. P. 601—604.

[58] *Chrysostom*. In kalendas.

[59] *Thomas*. Religion and the Decline of Magic. P. 295. О дискуссии по этой проблеме и английские тексты XV века см. в.: *Metham*. The Works. P. XXXII—XXXVII; *Cockayne*. Leechdoms, Wortcunning and Starcraft of Early England. P. 195 ff (1120 г.). Немецкие версии известны с XIV века; считалось, что авторство текста принадлежит Беде Достопочтенному, см.: *Eis*. Wahrsage Texte des Spätmittelalters. S. 24—26, 66—68 (тексты).

[60] Еврейская версия, приписываемая Ездре, упоминается у В.Н. Перетца (*Перетц*. Материалы к истории апокрифа и легенды. 1. К истории Громника. С. 82).

[61] См. выше, примеч. 43.

[62] *Яцимирский*. Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературе. На с. 429—430 упоминается составной текст, включающий в себя «Громник», «Молнияник» и «Seismologion»; на с. 436—438 — «Колядник», список, сделанный для болгарского царя около 1345 года. В кн.: *Jagič*. Opici i izvodi iz nekoliko ju •noslovinskih rukopisa. На с. 115—119 приведен ряд сербских версий.

[63] Тексты см. в.: *Тихонравов*. Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. С. 388—395; *Пыпин*. Ложные и отреченные книги русской старины. С. 155—158; *Рыбников*. Песни. Т. 3. С. 207—208 — о добрых и злых днях; с. 207 — «Колядник» и «Громник» XIX века из Олонецкой губ. Другие списки: рукопись XVII века, содержащая сонник, заговор от дьявола именем святого Креста и архангелов и колядник, приписываемый пророку «Ездрому» (т.е. Ездре), см. в: *Яворский*. Новые рукописные находки в области старинной карпаторусской письменности XVI—XVIII веков. С. 113; сборник конца XVII века из Антониево-Сийского монастыря, включающий в себя «Колядник» с гороскопами в конце, см. в: *Викторов*. Описи рукописных собраний в книгохранилищах Северной России. С. 99. № 185 (1823 г.); сборник XV века, включающий «Пасхалии», «Громник», «Колядник», «Галена», см. в: *Арсений, иером*., *Иларий, иером*. Описание славянских рукописей. № 762 (1881). Поздняя (XIX век?) румынская версия опубликована М. Гастером: *Gaster*. Literatura populară romăna. P.514—516.

[64] Краткий обзор, который, однако, портит очевидная нелюбовь автора к «лженаукам», см. в: Cambridge Medieval History. Vol. 6. Byzantine Empire. Pt. 2. P. 298—299

[65] Тема табуированных дней в целом широко изучена Х. Вэбстером: *Webster*. Rest Days.

[66] В Болгарии — в конце IX века, см.: *Кристанов, Дуйчев*. Естествознание-то. С. 496. В целом — см.: *Пыпин*. Для истории ложных книг. С. 15—27.

[67] *Пыпин*. Ложные и отреченные книги русской старины. С. 159. Помесячные расписания такого рода обычны как для восточной, так и для западной медицинских традиций.

[68] *Тихонравов*. Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. С. 382—384, русская рукопись XV века.

[69] Там же. С. 386. Сербская рукопись XV века, озаглавленная: «Сие днии, иже сказа и обьяви Бог Сихару священнику своему». У А.Н. Пыпина приводится другой список (*Пыпин*. Ложные и отреченные книги русской старины. Приметы о днях. II. С. 159 — 160).

[70] *Тихонравов*. Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. С. 386—387.

[71] Там же. С. 385.

[72] *Арсений, иером., Иларий, иером*. Описание славянских рукописей. № 46 (833). Л. 91об. — 97.

[73] *Яцимирский*. Славянские и русские рукописи румынских библиотек. С. 359. № 58 (1198). Л. 226 об.

[74] *Викторов*. Описи рукописных собраний в книгохранилищах северной России. С. 174: Псалтырь Следованная, рук. Александро-Свирского монастыря, 7 (11).

[75] См.: *Прохоров*. Книги Кирилла Белозерского. С. 58, 63—67; рукопись: Санкт-Петербург, РНБ, Кирилло-Белозерское собрание. № XII. Л. 311—312 об. Дополнительные примеры см. также в: *Рыбников*. Песни. Т. 3. С. 207—208; *Франко*. Апокріфи і легенди з українських рукописів. С. 102; *Керенский*. Древнерусские отреченные верования и календарь Брюса. С. 70—71 (о Кирике Новгородце и о добрых и злых днях).

[76] Например, рукописи Пушкинского Дома (Санкт-Петербург): Перетц 327, Прохладный вертоград, XVIII в.; Оп. 23. № 157, Травник, XVIII в. См.: *Груздев*. Рукописные лечебники в собрании Пушкинского Дома. С. 345, 347. В некоторых рукописях данного типа текст может приписываться Филону, см.: *Флоринский*. Русские простонародные травники и лечебники. Казань, 1879. С. 187.

[77] Примеры см. в: *Brevant*. The German Volkskalender of the Fifteenth Century. P. 312—342.

[78] Об «Erra Pater» и сходной народной литературе см.: *Capp*. Astrology and the Popular Press. P. 31.

[79] Новые поступления 1981 г. // Записки отдела рукописей ГБЛ. М.,1986. Вып. 45. С. 102. № 283. Сборник середины XIX в. Л. 172—175 об.

[80] *Малов*. Письма к воинам. С. 89—92.

[81] *Успенский*. Филологические разыскания в области славянских древностей. См. Указатель (*Дни недели*); *Громыко*. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян. С. 125—129 (о «заповедных» днях вообще). С. 127 (о запрете на женские работы по пятницам в частности). См. также: *Панченко*. Исследования в области народного православия. С. 152—175 (с изображением изваяния Пятницы). В англоязычной литературе обсуждение проблемы и перевод сказок, в которых персонифицируются дни недели, см. в: *Ralston*. Russian Folk-Tales. P. 198—204. Об украинских поверьях см.: *Милорадо-*

вич. Малорусские народные поверья и рассказы о пятнице. По поводу различных святых, носящих имя Параскева, см.: *Walter*. The Portrait of Saint Parasceve. P. 753—757. Об иконах Св. Воскресения и Св. Пятницы см.: *Scheffer*. Days of the Week in Russian Religious Art. P. 321—334.

[82] *Consett*. The Present State and Regulations of the Church of Russia. V. 2. P. 26.

[83] См.: *Афанасьев*. Народные русские легенды. С. 85—88.

[84] *Opie, Tatem*. A Dictionary of Superstitions(s.v. *Friday*).

[85] В современном и в позднем средневековом русском языке название «воскресенье» (старое название — «неделя») происходит от дня Воскресения Христова — первого дня Пасхи. По-гречески «воскресение» — *ἀνάστασις*, отсюда Анастасия.

[86] См.: *Лихачева*. К изучению «Слова о твари и о дни, рекомем неделя». С. 68—71.

[87] Даль. Толковый словарь (см. *понедельный*).

[88] Ср. также с сербским поверьем, что всем рожденным в «мужской» день (по грамматическому роду названия дня недели) ведьмы не угрожают, см.: *Vukanović*. Witchcraft in the Central Balkans. P. 221.

[89] См.: *Успенский*. К символике времени у славян: «чистые» и «нечистые» дни недели. С. 70—75; см. также: *Толстая*. К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели. С.154—168 (примеры в основном из Полесья). Ср. с македонскими «несчастливыми» днями: там все дни недели, кроме воскресенья, считались несчастливыми для каких-то видов деятельности (*Abbott*. Macedonian Folklore. P. 189—191).

[90] *Громыко*. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. С. 125.

[91] Довольно таинственный текст по народной космологии и эсхатологии; его название толкуется по-разному: как «голубиная» или «глубинная» книга. Другие ссылки на этот текст см. в Указателе.

[92] Рассмотрение проблемы терминологического и концептуального разграничения этих терминов см. в исследовании: *Hübner*. Die Begriffe «Astrologie» und «Astronomie» in der Antike.

[93] Более подробно астрономическая терминология разбирается в работах: *Ryan*. Astronomical and Astrological Terminology in Old Russian Literature; *Idem*. Astonomy in Church Slavonic. P. 53—60; *Idem*. Curious Star Names in Slavonic Literature. P. 137—150.

15. АСТРОЛОГИЯ: ПОСТВИЗАНТИЙСКИЕ ВЛИЯНИЯ

1. Математика и астрономия

Скудость математических знаний Киевской Руси была преодолена в Московский период лишь отчасти. По-видимому, в XVI веке здесь впервые стали использоваться счеты[1]. Больше нигде в Европе они не были известны; их происхождение до сих пор остается загадкой. Счеты были прекрасным инструментом для быстрого выполнения арифметических вычислений; причем, насколько можно установить, их применение опять-таки ограничивалось торговой и налоговой сферами. Еще в XVIII веке среди иностранцев господствовало мнение, что математические знания у русских вообще отсутствуют. Капитан Джон Перри, в первом десятилетии XVIII века служивший у Петра I в качестве кораблестроителя и инженера-гидравлика, записал: «Они не знали цифр (за исключением, может быть, человек двадцати на всю страну), но они использовали что-то вроде бусин, нанизанных на проволоки в раме, — вроде тех, на которые в Англии женщины ставят утюги; и на них-то они откладывали единицы, десятки, сотни, тысячи и десятки тысяч...»[2] Перри не обратил внимания на возможности счетов из-за обычного пренебрежительного отношения европейцев к российской отсталости; к тому же он, вероятно, был рассержен тем, что Петр не выплачивал назначенного ему жалованья.

В области календарных расчетов Русь к концу XV века практически не продвинулась дальше тех сведений, которыми располагал Кирик Новгородец (XII век)[3]. Но вот подошло к концу «седьмое тысячелетие» и рассчитанная до его конца Пасхалия, а конец света, вопреки зловещему предзнаменованию — полное затмение солнца 1491 года, — не наступил. В это время в российских землях столкнулись и с ересью жидовствующих, которые были знакомы с «Шестокрылом» Иммануила бен Якова — сочинением, в астрономическом отношении превосходным. Для расчета новой Пасхалии

московитам пришлось прибегнуть к помощи западного католического духовенства (поскольку Византия уже пала)[4].

Но и при наличии серьезного инструментария для производства арифметических вычислений, и несмотря на то что отставание в области календарных расчетов было в XVI веке в значительной мере преодолено, скудость познаний в геометрии и отсутствие в России понятия угловых измерений по-прежнему препятствовали усвоению астрономических знаний и практическому применению астрологии. Первым и, собственно говоря, единственным до конца XVII века геометрическим трудом на русском языке был «Землемер» (1625) — частичный перевод книги Аарона Ратборна «The Surveyor» (Лондон, 1616). Но перевод был настолько плох, что едва ли мог найти практическое применение[5].

Геометрия в собственном смысле слова пришла в Россию только с появлением в 1703 году добротного, современного, написанного по западным образцам учебника «Арифметики» Леонтия Магницкого, а также курсов навигации, которые читались в московской «Школе математических и навигацких наук» — светской школе Нового времени[6]. Это произошло уже в эпоху Петра I, который сам интересовался многими науками, но, очевидно, не разделял веры своего отца, царя Алексея, и сестры, регентши Софьи, в колдовство и гадания. Если говорить о царе, царском дворе, военных и гражданских ведомствах, то Россия к тому времени стала частью Европы, где большинство образованных людей не считали астрологию серьезным занятием.

2. Отношение к астрологии

Отношение Православной церкви к астрологии в Московской Руси в основном не изменилось по сравнению с той эпохой, когда преобладали византийские традиции (см. предыдущую главу). Примерно то же можно сказать и о Православной церкви в украинских и белорусских землях Великого княжества Литовского. Астрология продолжала фигурировать в списках отреченных книг, причем ее хулители получили поддержку с той стороны, откуда, пожалуй, едва ли могли ожидать.

Михаил Триволис (позднее известный в России как Максим Грек) происходил из аристократической семьи с большими связями. Он учился у Иоанна Мосха на Корфу, а затем вместе со своим

будущим учителем Иоанном Ласкарисом отправился во Флоренцию. Он был хорошо знаком с гуманистами своего времени и с Альдом Мануцци работал над изданием сочинений Аристотеля. Затем под влиянием Савонаролы Михаил обратился к религии и в 1505 или 1506 году принял постриг в Ватопедском монастыре на Афоне (приняв имя Максим). В 1518 году по запросу великого князя Василия III, который нуждался в ученом переводчике, Михаил-Максим был послан в Москву. Здесь он активно включился в церковную полемику, причем его обвинили в еретическом искажении переводов, волхвовании и шпионаже в пользу турок; до самой смерти Максима Грека так и не отпустили на родину. Многие сочинения из его обширного наследия направлены против пагубного влияния Запада, в особенности против европейского увлечения античными языческими философами, которое привело к искажениям в западном богословии; при этом для подкрепления своих выпадов против астрологии Максим Грек весьма удачно ссылался на Сократа, Платона и Аристотеля, а также на поэта Леонида Александрийского (I век н.э.) и на Блаженного Августина[7].

Особенно враждебно Максим относился к придворному врачу и астрологу Николаю Булеву из Любека, католику, которого к тому же подозревали в деятельности в пользу унии православной и католической церквей[8]. Нападки Максима на астрологию основывались главным образом на обычном для христианства представлении о несовместимости астрологии с верой во всемогущество Бога и свободу воли человека. Кроме того, Максим сурово осуждает альманах Иоганна Штёффлера (переведенный на русский тем же Николаем Булевым) за предсказание второго всемирного потопа в 1524 году. Высмеивая в своем послании Николая, Максим повторяет затасканный топос: Булев берется предсказывать конец света, будучи не в состоянии предсказать «житиа своего раззорение»[9].

Ряд посланий Максима против католицизма и астрологии адресован одному из руководителей московской дипломатии — боярину Федору Карпову. Из текстов Максима можно заключить, что Карпов считал астрологию наукой, необходимой для правителя (эта идея отражена в «Тайная тайных»), а невежество московитов в этой области — постыдным. Максим отвергал обвинения в том, что он выступает против истинной учености. Он отделял «астрономию» квадривиума (признавая ее необходимой для календарных расчетов) от «мафиматикии» и «звездоучительного бесоучения», т.е. астрологии, которая необоснованно претендовала на предвидение

будущего, о чем писал еще величайший философ языческих времен Платон, исключавший ее из сферы истинной философии[10].

Поскольку из всех участников полемики до нас дошло только мнение Максима (в письмах Карпову, Булеву и в «Послании к некоему иноку, бывшему во игуменех» — о «колесе Фортуны»), мы не можем составить ясное представление о том, каких взглядов придерживались все получатели его писем. Правда, позицию Булева установить несложно, но как обстояло дело с обоими русскими адресатами, остается под вопросом. Очевидно, что послания Максима к Ф. Карпову не дают достаточных оснований принять допущение некоторых исследователей, будто сам Карпов или кто-то из русских в XVI веке действительно занимался астрологией. Это было бы равнозначно признанию того, что популярность сочинений Максима у старообрядцев отражала действительную обеспокоенность астрологической практикой в их среде (ведь именно в этих традиционалистских кругах его тексты особенно широко распространялись в списках и сохраняли свое влияние в течение десятилетий и даже столетий после его смерти).

Вместе с тем не возникает сомнений, что именно нападки Максима Грека на альманахи стали причиной включения слова «альманах» в список текстов и практик, запрещенных Стоглавым собором, который был созван в 1551 году Иваном Грозным. В этот список вошли «рафли, шестокрыл, воронограй, остроломия, зодии, альманах, звездочетьи, аристотелевы врата»[11]. Многие из этих отреченных текстов и практик (из которых пять несомненно связаны с астрологией) явно западного происхождения, поскольку они впервые фигурируют в русских списках ложных книг и почти все появляются в другом тексте того же периода — «Домострое»[12].

Несмотря на то что послания Максима об астрологии продолжали распространяться в списках не только в XVI веке, но и позднее, тематика астрологической литературы почти не расширилась вплоть до последнего десятилетия XVII века.

В 1671 году на службу в качестве дипломатического переводчика в Московском государстве поступил Николай Милеску (известный в России под именем Спафарий), молдаванин, получивший образование в Греции и Италии. К этому времени он уже успел перевести Библию на румынский язык и послужить двум господарям, выполняя различные дипломатические поручения. Ему принадлежат несколько написанных по-русски трактатов, исполненных гуманистической учености. В одном из них, трактате

о свободных искусствах, Спафарий четко разграничил астрономию и астрологию, но при этом не критиковал астрологию как ненаучное знание[13].

Но, пожалуй, более характерный для традиционного массового сознания взгляд на астрологию выразил протопоп Аввакум, один из лидеров старообрядчества. Примерно в 1673 году он написал свою знаменитую автобиографию («Житие»), в предисловии к которой, ссылаясь на Псевдо-Дионисия Ареопагита, отвергал астрологию. Далее, со ссылкой на тот же авторитетный источник, Аввакум с присущей ему непоследовательностью заявляет, что солнечное затмение 1654 года и вспышка чумы примерно того же времени свидетельствовали о гневе Божием, вызванном «вероотступничеством» патриарха Никона и его реформой русской церкви. Вслед за Максимом Греком Аввакум ополчался и против альманахов (см. ниже).

Все приведенные замечания об отношении к астрологии в России почерпнуты из литературных или документальных источников. Что же касается народных представлений об астрологии (так же как и о других аспектах нашего исследования), то свидетельства о них можно лишь изредка обнаружить в записках иностранных путешественников. Так, Ричард Джеймс записал в 1619 году, что, когда он спросил у русских о ложных солнцах, наблюдавшихся 13 января в Холмогорах близ Архангельска, один из них ответил: «Это Бог судит нас». Следует признать, что подобное объяснение необычных небесных явлений могло быть, без сомнения, высказано где угодно: в XII веке Иоанн Солсберийский писал, что ложное солнце считается предвестником наводнений[14]. На тот же вопрос, заданный Перри, еще двое русских ответили: ложные солнца предвещают жестокий мороз, что, возможно, вполне соответствовало истине[15].

Противоречия в отношении Русской церкви (равно как и западных церквей) к астрологии так и не были разрешены. И астрологические тексты, и астрономические тексты амбивалентного характера, очевидно, могли переписываться и даже заказываться без всяких ограничений в скрипториях русских монастырей вплоть до конца XVII века. Например, записи Антониево-Сийского монастыря свидетельствуют: в 1695 году лист с изображением планет и зодиака был подготовлен для монастыря писцом Трофимом Кузнецовым и иконописцем Иваном Мефодиевым за плату в 10 алтын[16].

3. Влияние иудаизма

В 1899 году В.Н. Перетц в фундаментальном исследовании о «громниках» призвал уделять большее внимание изучению возможных еврейских источников русской прогностической литературы[17]. Но такое исследование до сих пор не появилось, и этот раздел настоящей книги представляет собой мнение исследователя, не являющегося специалистом в области гебраистики, и неизбежно страдает неполнотой.

Первыми еврейскими источниками, которые повлияли на представления славян о Вселенной, были, конечно, библейские тексты; но их воздействие опосредовано греческим переводом. То же можно сказать и о последующих текстах: славянской версии «Книги Еноха», «Иудейской войне» Иосифа Флавия и ряде источников «Палеи».

Более прямое иудейское влияние можно обнаружить в позднейших расширенных версиях славянской «Книги Еноха», где приводятся еврейские названия небес[18]. «Книга Еноха» явилась источником любопытного прогностического текста о звезде Араван (искаженное «Аравот», «пустое небо»)[19], дошедшего до нас в составе рукописных сборников XVII—XVIII веков (следует отметить, что звезду Араван иногда смешивали с другой звездой, Чигирь, о которой речь пойдет дальше).

Так или иначе, в России в конце XV века непосредственно с древнееврейского было переведено некоторое количество текстов, имеющих отношение к астрономии и астрологии[20]. Первый из них — «Шестокрыл» Иммануила бен Якова из Тараскона, включавший лунные таблицы, которыми якобы пользовались новгородские жидовствующие. Это встревожило архиепископа Новгородского Геннадия: Русская церковь переживала календарный кризис и не могла ничего противопоставить иудейской учености в той сфере, которую считала весьма существенной для своего самоопределения как по отношению к иудеям, так и по отношению к католикам.

Жидовствующие могли также знать и перевод «Трактата о сфере» Сакробоско — сочинение по астрономии начала XIII века, ставшее к концу XV классическим университетским учебником (оно считалось авторитетным в Западной Европе вплоть до XVII века)[21]. Ни один из этих текстов сам по себе не является астрологическим. Однако руководства по предсказанию затмений, а также упомина-

ние в «Шестокрыле» «головы и хвоста дракона» и знаков зодиака могли показаться русскому читателю колдовством: по крайней мере, в одном из азбуковников XVII века «Шестокрыл» назван богомерзким наряду с астрологией и магией[22].

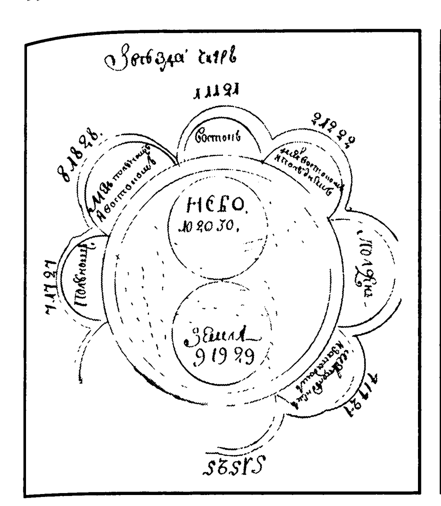
Еще одним сочинением, переведенным с еврейского, по-видимому тоже в среде жидовствующих, была «Тайная тайных» (см. гл. 1). Это компендиум магических, политических и медицинских сведений, якобы составленный Аристотелем для Александра Македонского и помещенный в храм Солнца. Использование астрологии для защиты объявляется в нем частью эзотерического знания, необходимого правителю. «Тайная тайных» повествует о счастливой звезде Александра, рекомендует ничего не предпринимать, не справившись прежде со звездами, и определяет правильное с астрологической точки зрения время для изготовления надежных талисманов. В ней рассказано об астрологах, составивших сыну ткача и сыну индийского царя гороскопы, из которых явствовало, что первому суждено стать царским советником, а второму — лишь ремесленником-кузнецом. Предсказания сбылись несмотря на то, что астрологи сохраняли их в секрете, и это, как утверждает «Тайная тайных», доказывает непреложность читаемой по звездам судьбы.

Следующее сочинение с явными признаками еврейского влияния — относительно малоисследованное эклектичное собрание текстов преимущественно Соломонова цикла. Оно существует под одним из двух названий: «Боги небесные» или же «Сказание царя Соломона, что есть печать большая, откуду, как ему приде», — и разделена на части, озаглавленные: «Первая (вторая и т.д.) Соломонова премудрость». Соболевский датировал его не позднее конца XVI века и охарактеризовал как текст, составленный в Московской Руси на основании греческих источников и литературы жидовствующих[23].

В кратком пересказе, текст повествует о том, как Соломон в возрасте двадцати пяти лет стал царем и как все цари восстали на него. Он просил у Бога премудрости, а не царства (ср. в Книге Премудрости Соломона, 7:7—8: «Посему я молился, и дарован мне разум; я взывал, и сошел на меня дух премудрости. Я предпочел ее скипетрам и престолам...»). И дал ему Бог премудрость, познания в астрономии и астрологии, знания о календарных циклах и високосных годах, о числе часов, минут и секунд в дне, годе и т.д. (распространение стиха Прем 7:19) и о том, в котором часу отправлять-

ся в путешествие или начинать сражение. Далее следует мрачный сюжет — искаженная версия античного мифа о Кроносе и о рождении Юпитера. Затем рассказано, как Соломон повелел, чтобы ему доставили из Эфиопии изумруд, вставили его в перстень из чистого золота и вырезали на нем надпись, в которой были заключены все его знания. (Буквы этой надписи варьируют от рукописи к рукописи, но очевидно, что надпись, состоящая только из слов «премудрость Соломонова», зашифрованных в одной из систем русской тайнописи, представляет собой всего лишь мистификацию писца.) В сочинении приведена история о Соломоне, Сивилле и крестном древе, взятая из апокрифического «Сказания о крестном древе». Соломон при помощи своего перстня смог заставить бесов служить себе (еще один широко известный сюжет цикла сказаний о Соломоне); кроме того, в его перстне заключены были «землемерие и многия мудрости» халдейского, персидского, афинского, эллинского, латинского, римского, скифского и славянского (!) народов. Далее излагается космология (рассказано о семи небесах, на которых обитают разные чины небесной иерархии) и дается описание планет на каждом из небес. Отдельные планеты носят странные названия, в том числе Коло и Чигирь (о них речь пойдет ниже). Текст может оканчиваться рассказом о Соломоновом волшебном зеркале, в котором темнеет отражение любого, кто замыслит зло[24], и таблицей для предсказания будущего по «окружению» луны (она существует также и в виде отдельного текста). Помимо всего прочего, эта невероятная смесь содержит ссылки на Ювенала и апостола Павла, а также на «врата солнца» (вероятно, из славянской «Книги Еноха»). Иногда текст сопровождается квадратом САТОР (см. гл. 10.8). Предположительная датировка текста и соединение в нем иудейской и христианской эзотерики с апокрифическими сюжетами наводят на мысль о сравнении со сборником Ивана Рыкова, составленным из геомантических и других прогностических текстов (см. гл. 12.4).

Вероятно, из этого сборника о Соломоне извлечен и прогностический текст о звезде Чигирь[25], одной из планет Соломоновой космологии[26]: «Чигирь бо звезда именовашесе сирским [т.е. восточноарамейским] языком»[27]. В одной из рукописей она названа «звездой Соломона», в других — звездой Араван, по имени псевдозвезды; это было результатом ошибки при истолковании фрагмента поздней вставки в славянской книге Еноха, где имя Аравот приведено как название восьмого (или десятого) неба[28].



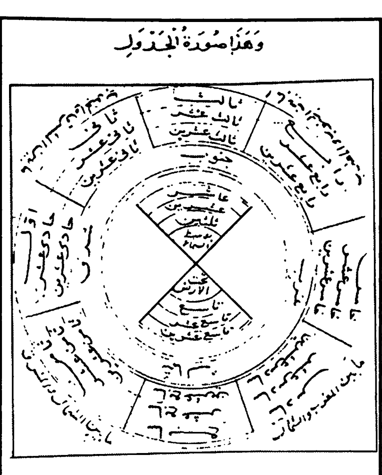


Схема местонахождений звезды Чигирь для гаданий о путешествиях и арабский оригинал, к которому она восходит. Справа: Санкт-Петербург, Пушкинский Дом, собр. В.Н. Перетца 204, л. 57. Слева: Принстонская университетская библиотека, MS Yahuda 933, л. 27b—30a;

Обычно упоминания Аравана выглядят так: «8-е небо, на нем же Араван звезда что всем силу подает». Две рукописи (РГБ. Рум. 12 и ИРЛИ (Пушкинский Дом). Перетц. 204. Л. 57) содержат схематические гадательные рисунки, соответствующие прогностическому тексту. В трех перечисленных выше рукописях «Бегов небесных» Соломонова сборника говорится: «Та бо Чигир до испадениа гордости аггелскиа, сиречь сатанаиловы, сатана бо был денница солнцу и воин царев», — что, по-видимому, означает тождество Чигиря (Аравана) с Люцифером, утренней звездой, т.е. Венерой. Такое истолкование находит свое подтверждение в тексте «Сказания царя Соломона», где описано, как Чигирь идет «пред солнце(м), аки боярин царев»; это дает основание предполагать, что название *Чигирь* является в конечном итоге производным от еврейского *zohar*[29]. Очевидно, предсказание будущего по звезде Чигирь распространилось шире, чем можно было бы ожидать: соответствующий текст можно найти и в переводном сочинении, в весьма необычном окружении, и в рукописном сборнике магических заговоров «на всяку потребу», написанном около 1730 года (там этот текст назван «Сказанием о звезде Цыгирецкой» и соседствует с другими древними прогностическими текстами, такими как «Громник» и две физиогномики)[30].

Вот как выглядит текст предсказаний по звезде Чигирь:

«Сказание о Чихире [в одной из рукописей “Коло” (круг, колесо, телега)[31]] звезде, како стоит. Есть звезда Цыгр она же.

Аще кому куды поехать а Чихирь ему стоит противно тыго дни ино ему не ехати;

а коли Цыгр будет в тыл ему стоит или со стороны, ино ему ехати, и он будет здрав. И много добра приобрящет.

А коли Цыгр под землею или среди н[е]б[е]си стоит, ино ему никуды не ехати, а поидет и он не будет здоров: либо над самим или над животом поруха будет.

В 1, 11, 21 — в ден луны н[е]б[е]сного м[е]с[я]ца стоит на востоце.

В 2, 12, 22 — меж востоком и полуднем.

<...>

В 10, 20, 30 — среди н[е]б[е]си стоит»[32].

Здесь встречаются очень близкие аналогии с интересным позднегреческим текстом «Ερμνεία περί του ὀφιομιμήτου ἀστέρος», с тою лишь разницей, что в греческом языке направления имеют названия ветров[33]. Практически такой же текст содержится в румынской рукописи 1750 года, где звезда называется Ţigâra [Цигыра] (или сходным образом)[34].

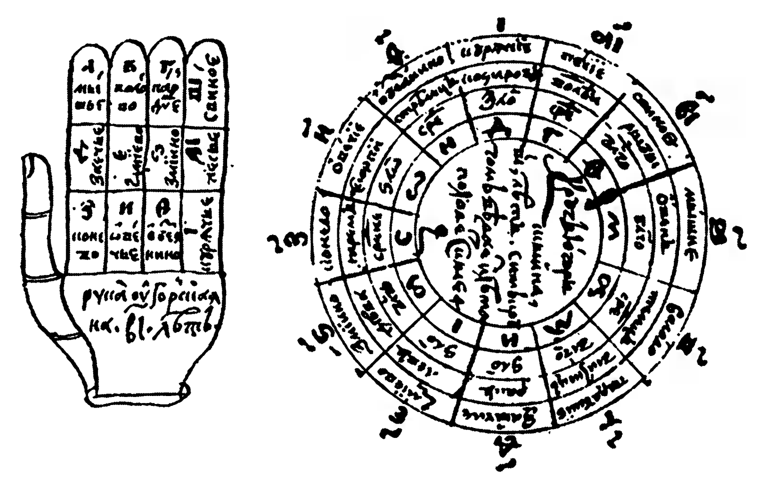
Впрочем, турецкий и арабский тексты, опубликованные Джеффри Льюисом в 1988 году, еще ближе к русскому — в них приводятся те же самые дни, когда не следует отправляться в путь, и имеются такие же схематические изображения (см. рис. на стр. 571). По поводу этих текстов высказывалось немало противоречивых мнений. Льюис сделал убедительные выводы: звезда, по его мнению, изначально называлась Şigir Yulduz — здесь, возможно, сказалось влияние санскритского названия Венеры, Sukra, при посредстве уйгурского Şükür; ассоциация с числом 8 (в некоторых текстах речь идет о восьми звездах) вызвана ошибкой переписчика или народной этимологией. Он также обратил внимание на то, что вера в эту звезду в одном арабском и двух персидских текстах приписывается туркам, а в турецком тексте относится к «сказаниям Индии, Катая и Хотана», и предположил, что истоки этого поверья следует искать в Индии[35].

В настоящее время неясно, какова взаимосвязь между славянским, румынским, греческим, арабским и турецким текстами. Наиболее вероятным представляется мнение, что опасная звезда и текст, в котором описано ее влияние, в действительности турецкого

происхождения: в этом случае распространение этого текста в поствизантийском мире среди славян, румын и греков оказывается легко объяснимым. Впрочем, если говорить о довольно позднем румынском тексте, не исключено, что он является переводом русского (или украинского) источника. «Змееподобная звезда» из греческого текста — это, скорее всего, ошибка в переводе: Дж. Льюис цитирует арабскую рукопись, где говорится, что звезда «похожа на разозленного двугорбого верблюда, который открывает рот и глотает любого, кто окажется на его пути»; приведенный отрывок свидетельствует, что отождествление звезды с зооморфным демоном является частью традиции. Но каким путем этот элемент народной восточной астрологии попал в необычный русский текст о Соломоне, все еще не выяснено.

4. Восточные влияния

Между восточной и западной магией имеется множество близких соответствий, которые либо берут начало в античности, либо происходят из культурного эклектизма, характерного для народной культуры Византийской империи. Тем не менее в русском колдовстве и гадании иногда можно выявить непосредственные специфически восточные влияния. К этим редким исключениям относятся текст о Чигире (речь о нем шла в предыдущем разделе) и сопутствующий ему иногда любопытный астрологический текст, который встречается под названием «Круг югорьский [т.е. уйгурский] на 12 лет. Сим кругом ведает лета половетскые»[36]. Последний текст невелик и обычно представлен в виде схемы. Мне удалось выявить его в пяти рукописях XVII—XVIII веков[37]. Тексты этих рукописей не идентичны, но явно имеют общее происхождение. Первый текст представляет собой несколько концентрических кругов, разделенных на двенадцать секторов. Первый круг содержит прилагательные, образованные от названий двенадцати животных восточного двенадцатилетнего цикла: мышь, бык и т.д. до свиньи. Затем идет круг с русскими названиями знаков зодиака; следующий круг указывает на степень благоприятности знака: благо, средне, зло. В последнем круге — обозначенные начальными буквами названия месяцев:



«Круг Югорский» и «рука половецкая». XVII в. Библиотека Российской Академии наук, Санкт-Петербург, Архангельское собр. 204, л. 170 об.

Мышии	Овен	Благо	Ма[рт]
Волово	Юнец	Средне	Апри[ль]
Пардушие	Близнецы	Благо	Май
Заячие	Рак	Зло	Ию[нь]
Змиев	Лев	Зло	Июль
Змиина	Дева	Благо	Авгу[ст]
Конево	Весы	Средне	Сентя[брь]
Овечие	Скорпион	Зло	Октя[брь]
Абезьянино	Стрелец	Средне	Ноя[бр]
Курячие	Козерог	Зло	Дека[брь]
Песие	Водолей	Средне	Ген[варь]
Свиние	Рыбы	Благо	Февр[аль]

В другом тексте помимо круговых диаграмм имеется мнемоническая схема с изображением ладони, подобная «ручной Пасхалии», в которой суставы и фаланги пальцев используются для запоминания чисел. Она озаглавлена «Рука угор[ь]ская на 12 лет». Отличие еще одной версии текста состоит в том, что в ней перечисляются части тела и т.п., управляемые каждым из знаков зодиака,

и вместо указаний на благоприятность приведены предсказания (с поразительно ограниченным набором сюжетов):

Весы	Раты будут	Стан	Обезянее
Скорпия	Грады будут	Мысли (?)	Курячее
Стрелец	Дождеви будут	Голени	Песее
Козиирог	Воды многи	Таин	Свинячее
Водник	Силныи князь разорит	Плесни	Змеевое
Рыбы	Воды многа густа	Глава	Овечее
Овен	Великии град загустит	Человек	Мышее
Телец	Рать будет	Очи	Воловое
Близнец	Зверем смерть	(? *крани*)	Пардосее
Рак	Рыбы многие	Плеча	Заячее
Лев	Дождевы велицы	Душа	Конячее
Дева	Сухо будет	Перси	Змеиное

Последовательность животных восточного календаря нарушена; обычная связь частей тела со знаками зодиака — тоже.

Происхождение восточного животного цикла до сих пор остается предметом дискуссий. В комбинации с пятеричным циклом он дает шестидесятилетний цикл, который использовали для календарных исчислений в Монголии и Китае. На Западе он известен по крайней мере со времени путешествия Марко Поло, а о его бытовании в России свидетельствуют даты золотоордынских ярлыков, официальных документов, которые сохранились в русском переводе. Следует отметить, однако, что в ярлыках названия животных употребляли только для обозначения годов, а в цитированных текстах они фактически относятся к месяцам и знакам зодиака, хотя, судя по заголовкам, якобы и указывают на годы. Есть и еще один русский текст, который рассказывает о монгольском календаре и связанных с ним религиозных и сельскохозяйственных обычаях. Речь о статье из «Хронографа» конца XVII века, содержащая некоторые названия животного цикла в качестве названий месяцев: март — барс, июль — лев, декабрь — свинья, январь — мышь, февраль — бык[38]. В Европе животный цикл в астрологическом контексте не был известен, несмотря на то что в одном из византийских астрологических текстов в предсказании на 1336 год мышь фигу-

рирует как правитель года[39]. Не исключено, что у рассматриваемого текста имеется византийский источник: описание уйгурского календаря содержится, по крайней мере, в одной византийской рукописи[40]. Сам текст, весьма вероятно, значительно старше, нежели дошедшие до нас списки. Вообще ответ на вопрос о его источнике и причинах его распространения все еще не найден; едва ли когда-нибудь удастся провести удовлетворительное текстологическое исследование. Тот факт, что несколько списков обнаружены в рукописях со смешанным составом, включающих еврейские тексты, свидетельствует лишь о том, что в России XVII века узкий круг приверженцев эзотерического знания перенимал все экзотическое без разбора.

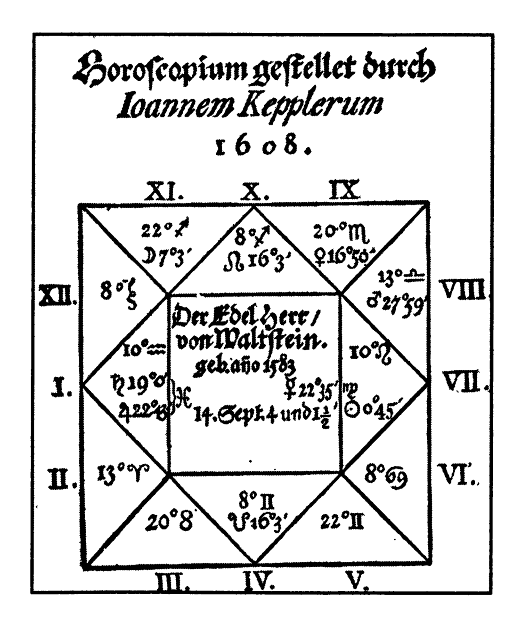
5. Западноевропейские влияния: альманахи, гороскопы, народная астрология

Вероятно, первым серьезным сочинением по астрологии восточнославянского автора и, несомненно, первым, опубликованным типографским способом, было «Judicium prognosticon anni 1483 currentis Magistri Georgii Drohobicz de Russia almi studii bononiensis artium et medicinae doctoris» (Рим, 1483). Его автор — Юрий Дрогобыч, украинец из Галиции, который несколько лет был ректором Болонского университета. Ему принадлежат еще несколько мелких сочинений, дошедших до нас в рукописях. Деятельность Юрия Дрогобыча проходила в пределах Италии и Польши. Можно предположить, что, будучи профессором Краковского университета, он изучал Коперника и гуманиста Конрада Цельтиса, однако, по-видимому, с православными украинцами и московитами он не соприкасался и влияния на них не оказывал[41].

Первый астрологический альманах появился в Московской Руси в XV веке. Это был перевод «Almanach nova» Иоганна Штёффлера (Венеция, 1518), выполненный, очевидно, придворным врачом Ивана III Николаем Булевым из Любека. Этот перевод послужил поводом для нападок Максима Грека на астрологию (о чем уже шла речь выше). Максим прибегает к обычному аргументу: астрология умаляет всеведение Господне; зато другой его довод — что астрологию осуждал Аристотель — был в России новинкой.

Календари и альманахи, содержащие некоторые астрономические и астрологические сведения (например, о знаках зодиака, да-

тах затмений и о времени, благоприятном для кровопускания), печатались в Великом княжестве Литовском. Так, Франциск Скорина, белорусский ученый, получивший образование в Италии, издал в Вильне в 1522 году «Малую подорожную книжицу». В ней есть сведения о зодиакальных созвездиях и приведены даты затмений, взятые из расчетов Иоганна Штёффлера (возможно, это послужило поводом для включения в «Острожскую Псалтырь» 1598 года замечания о том, что пасхалия составлена «не на волхование звездотечениа и недоведомых небесных вещей шеперание, рекше гмырание...»[42]). Святцы с аналогичными сведениями напечатаны в Вильне в 1601 году и в Киеве в 1628-м[43].



Гороскоп Валленштейна, составленный И. Кеплером. 1608

В Московии бытовала история о том, как в царствование Ивана IV Грозного (1533—1584) некий купец привез на продажу в Москву альманахи, но царь скупил их все до единого и приказал сжечь, опасаясь, как бы народ из них не научился премудрости[44]. Иван IV, безусловно, интересовался магической астрологией: современники рассказывали, что в 1584 году он пригласил шестьдесят «кудесников и колдуний», чтобы они предсказали время его смерти. Как и следовало ожидать, в названный день он

скончался; впрочем, высказываются предположения, что царь был отравлен[45].

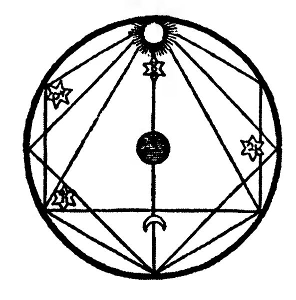


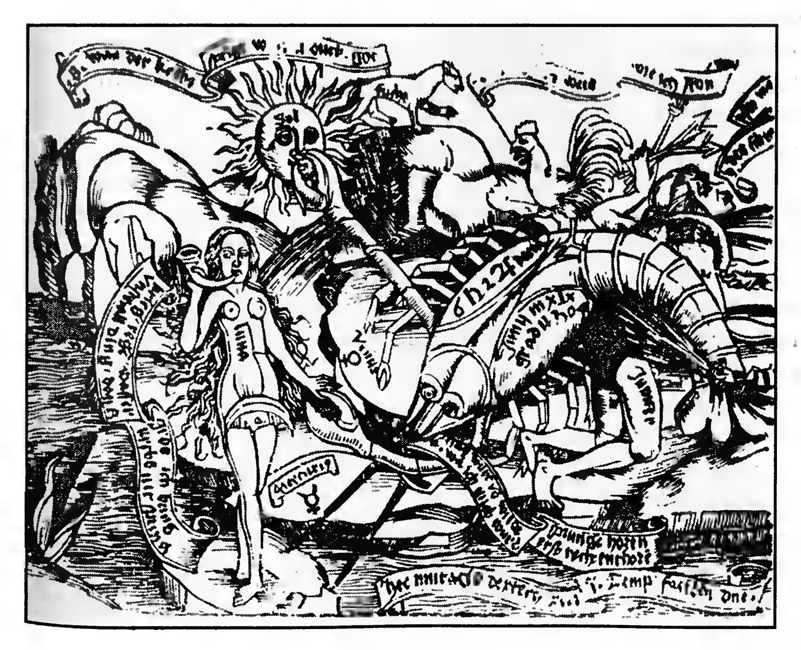
Схема астрологических аспектов (по Я.А. Коменскому)

По-видимому, больше альманахов не появлялось вплоть до царствования Алексея Михайловича (1645—1676). Этот царь был чрезвычайно увлечен астрологией и астрономией. На здании Посольского приказа он приказал установить армиллярную сферу; в деревянной столовой избе в Кремле потолок при нем расписали картой звездного неба со знаками зодиака; и в его новом дворце в Коломенском потолки были украшены астрономическими мотивами и изображениями зодиака[46]. Эту роспись придворный поэт Симеон Полоцкий воспел как восьмое чудо света в стихотворном приветствии царю в новом дворце[47]. Есть сведения, что у одного из передовых вельмож того времени, князя В.В. Голицына, государственного деятеля, имевшего склонность ко всему западному, потолок в столовой палате его московского дома также был расписан солнцем, звездами и знаками зодиака, а в постельной комнате — планетами[48]. Конечно, в русском царе и его боярах можно видеть просто запоздалых приверженцев моды, введенной еще Львом VI Мудрым, императором Византии, которого почитали магом[49], но скорее всего они следовали ренессансной итальянской моде украшения дворцов и вилл.

По приказу Алексея Михайловича было переведено множество иностранных альманахов — очевидно, чтобы ими пользовались царь и его советники; такая практика продолжалась вплоть до начала XVIII века. Судя по тому, что списков сохранилось очень мало, основная часть альманахов оставалась неизвестной простому народу. Среди переведенных в XVII — начале XVIII века (часто под названием «Календарь, или Месяцеслов») были: «Nowy i stary kalendarz» Станислава Словаковича[50] в переводе Семена Лаврецкого; «Кален-

дарь Корвина Квасовского»[51]; «Алманак» (конец XVII века) — перевод Ивана Тяшкогорского со шведского альманаха Иоганна Генриха Фохта, королевского математика-шведа[52]. А.И. Соболевский в своей «Переводной литературе» перечисляет переводы календаря Фохта на 1684, 1685, 1690, 1691, 1695, 1696 годы, календарей В.Х. - Аделунга — на 1706 и 1707 годы, И.Г. Фохта — на 1708-й[53] и «Математических хитростных тонкостей календарь на 1697 лето от Р.Х.» (перевод с оригинала Пауля Галкена из Букстехуде, выполненный переводчиком Посольского приказа Петром Шафировым)[54]. Первым альманахом российского происхождения стал Брюсов календарь (см. ниже).

Затем, по крайней мере с середины XVII века, в русских лечебниках продолжали появляться короткие статьи по медицинской астрологии. Эти лечебники значительно различались по содержанию и часто включали в себя небольшие статьи магического характера. Так, небольшой переводной врачебно-астрологический текст «Наука мидическая от математики» выявлен в семнадцати известных рукописях XVII и XVIII веков[55].



Парад планет в созвездии Рака. Западноевропейская гравюра XVI в.

Другими произведениями астрологического содержания в XVII веке стали переводы польского сочинения «Klucz prognostykarsky», в котором приводятся гербы монархов и государств Европы с соответствующими астрологическими предсказаниями[56], а также книг Конрада Ликостена (Conrad Lycosthenes) «Prodigiorum ac ostentorum chronicon» (Basileć, 1557) и Станислава Невеского (Stanisław Niewieski) «Komety roku 1680 widziane, o ktòrych jest tu relacya z prognostykiem do roku 1686 służącym» (Zamość, 1681)[57].

Без сомнения, именно интерес, который проявлял к альманахам царь Алексей Михайлович, вызвал новые обличения одного из представителей духовенства. На этот раз им был неистовый протопоп Аввакум, один из лидеров движения, из которого вскоре вышло старообрядчество; за свое противодействие нововведениям в 1682 году Аввакум был сожжен. Во многих выступлениях против реформ Никона он ясно высказал мнение, что иноземные влияния, в том числе и астрология, породили вероотступничество официальной церкви. В своей четвертой «Беседе» Аввакум сетует, что Россия приняла чужеземные обычаи: так, св. Николу стали называть, как он считает, немецким именем Николай — так же как ересиарха из Деяний Апостолов и пресловутого Николая Булева, немецкого придворного врача и астролога Василия III (о нем неоднократно шла речь в этой книге). В пятой «Беседе» Аввакум поносит «альманашников, и звездочетцев, и всих зодийшыков»[58], и всех языческих мудрецов, Платона и Пифагора, Аристотеля и Диогена, Гиппократа и Галена, которые попали в ад; затем он ополчается на «разумных свиний», которые обратились в «русских немцев», изменили стиль иконописи и литургии, так что русский человек «мается шесть-ту дней на трудах, а в воскресной прибежит во церковь помолити Бога... ано и послушать нечево: по-латыне поют плясавицы скоморошьи!»[59]

Но блестящие и желчные инвективы Аввакума были напрасны. Западные влияния усиливались. Придворный поэт, ученый монах Симеон Полоцкий (умер в 1680 году), который уже упоминался как автор стихов, воспевающих «астрономический» потолок, следуя западным образцам, стал зачинателем новомодной барочной поэзии, требующей искусной отделки, полной классических аллюзий и символов. В его «Орле Российском»[60], прославляющем российского правителя, использованы развернутые астрологические образы, и это сочинение невозможно понять, не обладая некоторыми познаниями в астрологии и классической мифологии. Долгое вре-

мя считалось, что Симеон Полоцкий был автором не вполне благоприятного гороскопа будущего императора Петра, но с недавних пор на этот счет высказываются сомнения[61]. Несомненно, в этот период некоторые россияне обладали знаниями, необходимыми для составления гороскопов. Однако рукописные экземпляры гороскопов малочисленны, и установить, насколько широко распространилась астрологическая практика и кто занимался ею — русские или выходцы из белорусских (как Симеон Полоцкий) и украинских земель, — невозможно[62].



«Герб» белорусского первопечатника Франциска Скорины из его пражских изданий 1519 г. с изображением «схождения» солнца и луны на его гербовом щите. В первом случае мотив повторен как украшение рыцарского шлема.

К этому времени астрология перестала быть лишь увлечением двора. В разговорный язык вошло слово «планита» («планида») в значении судьбы или участи[63]. Наконец, даже в былинах (старинных народных эпических поэмах, которые, впрочем, постоянно обновлялись и изменялись, а фиксироваться стали не ранее XVIII–XIX веков) можно обнаружить наряду с древними магическими и астрологические представления. В одной из былин цикла о Добрыне Никитиче есть такие слова:

Видно ты, чадо мое милое,
Зародился ты в ту звезду,
В ту минуту бессчастную, не в таланную...[64]

Царствование Петра I отмечено еще более значительным усилением западного влияния на русскую культуру. Инновации по большей части преследовали исключительно практические цели — поддержку прикладных наук и реорганизацию государственных учреждений. Однако можно отметить, что в то самое время, когда вводились и действительно применялись в судах новые, основанные на западных образцах законы против колдовства, первого российского астронома и создателя первой российской обсерватории Джеймса (Якова Вилимовича) Брюса, с которым сам Петр консультировался по научным вопросам, в народе считали колдуном. О Брюсе говорили, что он владеет «живой водой», а также «черной книгой», которую стоит лишь открыть и начать читать, как тотчас явятся демоны, ожидающие поручений[65]. Кроме того, Брюс издал первый в России печатный альманах, где наряду с астрономическими сведениями имелись и астрологические предсказания, аналогичные тем, какие обычно содержатся в западных альманахах[66]. Безусловно, Брюс делит сомнительную славу с Аристотелем, Альбертом Великим, Эррой Патером и Старым Муром, дав имя целому субжанру народной псевдоученой литературы: Брюсов календарь издавался в разных видах вплоть до 1917 года[67]. Народное предание хранило память о нем как о колдуне даже в XX веке: в городских московских легендах, записанных в 1920-е годы в дешевых чайных и кабаках, рассказывалось, что Брюс спрятал в Москве целую библиотеку волшебных книг; ему приписывали изобретение вечных часов и двигающейся куклы-девы, сделанной из цветов, создание летательного аппарата и полеты на нем; говорили, что его чертежи аэроплана, телефона и телеграфа похищены и вывезены в Германию[68].

Издания Брюсова календаря отнюдь не предназначались только для простолюдинов и малообразованных людей. Как и их западные аналоги, подобные издания находили читателей во всех слоях общества. Рисунок Виктора Васнецова под названием «Брюсов календарь» (1871, Третьяковская галерея, Москва) изображает хорошо одетого пожилого господина, явно в богатом интерьере, погруженного в чтение своего «Брюса».

В XVII веке нападки протопопа Аввакума на астрологию не смогли остановить распространение пагубного западного поветрия. Однако Запад, со своей стороны, предложил и противоядие в виде системы рационалистических взглядов эпохи Просвещения, которые проникали в печать как через переводы Фонтенеля, Вольтера, Дидро и др., так и в оригинальных сочинениях российских писателей. Так, незамысловатую антиастрологическую пьеску мы находим среди «интермедий», которые разыгрывались между действиями школьной драмы по образцу школьного иезуитского театра. Пьеска называется «Астролог» и представляет собой монолог астролога, который смотрит в подзорную трубу и каждый раз делает всеобъемлющие предсказания. Но набежавший ливень застает его врасплох, и он промокает насквозь, а затем, в соответствии с древним топосом, падает в яму[69]. Очевидную мораль в конце интермедии изрекает прохожий-крестьянин.

Впрочем, «интермедии», по-видимому, не были известны вне стен семинарий, а труды писателей Просвещения издавались весьма ограниченными тиражами, которые не шли ни в какое сравнение с тиражами календарей и гадальных книг[70]. Но сказанное также относится и к Англии, и к Западной Европе в целом, а это значит, что в своем отношении к астрологии, как и во всем остальном, Россия постепенно начинала соответствовать общеевропейской модели культурного развития. В этой модели астрология, прежде всего в ее примитивных формах, заняла место в альманахах и дешевых гадальных книгах[71] или же сохранилась как увлечение немногих эксцентрических личностей.

В конце XIX века Россию поразило возрождение оккультизма, вызвав в обществе новую волну интереса к астрологии, но в результате революции 1917 года он почти совсем угас. После крушения советского режима Россию вновь затопил поток дешевых гадальных книг (часто репринтных). Эти публикации в основном столь же примитивны, что и астрологические прогнозы в западноевропейских газетах; среди них попадется разве что один-два более серьезно про-

работанных прогноза. Реставрация рыночного капитализма создала благоприятные условия как для поверхностного культурно-религиозного синкретизма в духе нью-эйдж (возникшего в 60—70-е годы), так и для циничного предпринимательства. Все это позволяет ожидать дальнейшего процветания популярной астрологии.

6. Астрологическая терминология

В предыдущей главе дан очерк происхождения астрономической и астрологической терминологии в церковнославянском и древнерусском языках. Терминология периода византийского влияния отчасти пережила вестернизацию России. Однако вместе с переводами с латинского и западноевропейских языков неизбежно стала входить в употребление и новая, основанная на заимствованиях терминология. Самый общий и очевидный признак западного влияния — использование латинских названий планет (обычно без падежных окончаний). Иногда происхождение термина замаскировано в результате заимствования через польский язык (например, окказиональное Иовиш от латинского генитива Jovis); в случае с Венерой (лат. Venus) ее пол, с точки зрения носителя славянских языков, был «восстановлен» путем добавления окончания *-а* к основе косвенного падежа. Слово «планета» (латинского происхождения) становится общеупотребительным, хотя заимствованная из греческого форма «планита» (иногда «планида», часто в значении «судьба», см. примеч. 58) тоже встречается[72]. В словаре языка науки того времени (по преимуществу церковнославянского) — «Славено-росском лексиконе» (1627) Памвы Берынды приводятся обе формы: «планита» в значении «планета» и «планета» как «знак зодиака»![73]

Названия знаков зодиака не меняются по сравнению с более ранними текстами греческого происхождения, поскольку перевод латинских терминов приводит, естественно, к тому же результату, что и перевод с греческого. Впрочем, в дополнение к множеству слов, начинающихся на *живо-*, которые продолжали употребляться в значении «знак зодиака», мы теперь очень часто находим слова *знамя, знамение, знак*; все они являются семантической калькой латинского *signum*, в некоторых случаях через посредство немецкого или польского языка.

По мере того как стали переводиться более сложные тексты, возникла потребность в терминах, употребляемых при астрологи-

ческих расчетах; в этом состоит еще одно существенное новшество. Начиная с XVII века понятие аспекта могло передаваться современным термином *аспект*, представляющим собой видоизмененную транслитерацию латинского *aspectus*. Возможно и прямое заимствование из польского или немецкого. Так, кальками латинского *aspectus* были слова *взгляд, возгляд* (или синонимичный *взор*), в отдельных случаях эти кальки опосредованы окказиональным немецким *Anschauung* и/или польским *wzgliąd*.

Обозначения для аспектов как таковых варьируются от одного перевода к другому: по-видимому, сам предмет представлялся слишком темным, чтобы могла сформироваться стандартная терминология.

Конъюнкция обычно переводится как *совокупление*; окказионально употребляются еще одно-два слова, например *стечение*, а в XVIII веке часто встречается *соединение*.

Оппозиция в одной из рукописей XV века переведена как *двомерно*, в «Шестокрыле» как *противление*, а позднее передавалась различными словами, содержащими элемент *против-*: *противно, противны, противный, противник, противоположность, противоположение, противостояние, сопротивление, противный возгляд, противный взор*. Такие термины, как *противосияние* и *противное сияние*, очевидно, являются кальками немецкого *Gegenschein*.

Точно так же среди обозначений тригонального аспекта наряду с великим множеством терминов, в числе которых всевозможные словообразования со значением *три, третий* или *треугольник* (*третий, третьяк, треугольник, триугольник, троеугольник, тройник*), мы обнаруживаем кальку-перевод с немецкого — *треугольное сияние*.

Для четвертного аспекта, или квадратуры, в нескольких текстах польского происхождения мы находим обозначения *чвартак, чварты* и *четвертак*; кроме того, это понятие передается словами *четверик, четверник, четвертый, четверугольник* — всё это термины, производные от *четыре*. В двух поздних рукописях находим слово *квадрат*.

Для обозначения гексагонального аспекта выявлен ряд терминов, производных от слова *шесть*: *шестный, шестерик, шестеричный аспект, шестиуголник, шестероуголник, шестак, шостак* (последние два — полонизмы) и *шестероуголное сияние* (от немецкого *Gesechtsschein*).

Понятие управления обычно передавалось кальками *господствовать* и *владеть* или же *держать* (последнее, вероятно, в конеч-

ном итоге восходит к латинскому *tenere*, который мог употребляться в этом значении).

Последовательно употребляется термин *дом*; в единичном случае выявлено словоупотребление *обитель*. Однако в русских текстах нередко невозможно разграничить понятия *дом* и *знак зодиака*.

Сила — обычный термин для обозначения силы планеты; окказионально употребляется полонизм *потуга*. Степени благоприятствования, как правило, передаются словом *фортуна*[74].

Современные популярные публикации по астрологии также непоследовательны в употреблении терминов, вплоть до того, что переводчики зачастую демонстрируют полное непонимание таких относительно сложных понятий, как, например, аспект.

---

[1] *Спасский*. Происхождение и история русских счетов. С. 269—420; *Ryan*. John Tradescant's Russian Abacus. P. 83—88.

[2] *Perry*. The State of Russia under the Present Czar. P. 211.

[3] См. гл. 14.1.

[4] Имеется хорошее англоязычное исследование этой проблемы: *Huttenbach*. Muscovy's Calendar Controversy of 1491—1492. P. 187—203.

[5] См.: *Ryan*. Rathborne's «Surveyor». P. 1—7; дополнительные сведения см.: *Кошелева, Симонов*. Новое о первой русской книге по теоретической геометрии XVII века и ее авторе. С. 63—73.

[6] *Ryan*. Navigation and the Modernization of Petrine Russia. P. 75—105.

[7] В средневековой России Блаженный Августин, епископ Гиппонский, был известен лишь понаслышке. Перевод его жития с латинского появился в XVI веке, но ни одно из его собственных сочинений не переводилось на русский (или церковнославянский) вплоть до достаточно позднего времени. Очевидно, что Максим был знаком с теологией Августина; предположительно, он читал его сочинения по-латыни в бытность свою в Италии.

[8] Общие сведения о Максиме Греке см.: *Haney*. From Italy to Muscovy (о его нападках на астрологию — с. 154—160); а также: *Иванов*. Литературное наследие Максима Грека. С. 119—127; *Синицына*. Максим Грек в России. Особенно с. 75—103.

[9] *Синицына*. Максим Грек в России. С. 90.

[10] *Максим Грек*. Сочинения. С. 362—363, 372, 418.

[11] См.: Стоглав. Гл. 41, вопр. 22.

[12] Об этих двух текстах см. также в гл. 1.6.

[13] *Спафарий [Милеску Спафарий]*. Эстетические трактаты. С. 45.

[14] *John of Salisbury*. Policraticus. P. 60. Иоанн предлагал и научное объяснение.

[15] *Ларин*. Русско-английский словарь-дневник. С. 156—157.

[16] *Кукушкина.* Монастырские библиотеки русского Севера. С. 54.

[17] *Перетц.* Материалы к истории апокрифа и легенд. 1. К истории Громника. С. 81.

[18] *Vaillant.* Le Livre de secrets d'Hénoch. P. 95.

[19] Об этом более подробно см. в: *Ryan.* Curious Star Names in Slavonic Literature. P. 138—139.

[20] Первые описаны в: *Соболевский.* Переводная литература Московской Руси. С. 413—419 (тексты без таблиц). Самым подробным современным исследованием астрономических текстов жидовствующих и их источников, с переводом на английский, содержащее перечень почти всех более ранних работ и покрывающее их содержание, содержится в статье: *Taube.* The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers. P. 169—198.

[21] *Thorndike.* The Sphera of Sacrobosco and its Commentators. Рус. пер. с древнееврейского оригинала см. в: *Зубов.* Неизвестный русский перевод «Трактата о сфере» Иоанна де Сакробоско. С. 221—239; а также в новейшем исследовании: *Taube.* The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers (с переводом на англ.).

[22] *Карпов.* Азбуковники или алфавиты иностранных речей по спискам Соловецкой библиотеки. С. 197.

[23] *Соболевский.* Переводная литература Московской Руси. С. 428—433. Никаких доказательств в пользу влияния жидовствующих не приводится. Соболевский дает отрывок из рукописи XVII века (СПб. РНБ. Погод. 1561). Нам известны еще две рукописи, содержащие этот текст: Москва. РГБ. Музейное собр., 1372 (XVIII в.) и СПб. РНБ. Q.XVII.53 (XVIII—XIX вв.).

[24] Соломоново зеркало можно также обнаружить в «Ключах Соломоновых»; волшебными зеркалами, предположительно, владели Лев Мудрый, Александр Македонский и многие правители Востока: см. *Delatte.* La Catoptromancie greque et ses dérivés. P. 100, 115, 123, 139, 199.

[25] Текст выявлен в следующих рукописях: РНБ. Погод. 1994. Л. 76 об.; Q.XVII.117. Л. 9; Мих. 442. Л. 45 об.; РГБ. Рум. 12. Л. 227. Более краткие упоминания о звезде Араван встречаются в ряде рукописей, не содержащих прогностического текста.

[26] Единственная статья о звезде Чигирь на русском языке принадлежит Д.О. Святскому (*Святский.* Сказание о Чигире-звезде и телескопические наблюдения Галилея. С. 1—6). Гадательный текст в ней не рассматривается; автор озабочен доказательством того, что россиянам XVI века было известно о наблюдениях Галилея за кольцами Сатурна и спутниками Юпитера! Звезда Чигирь также упоминается в: *Керенский.* Древнерусские отреченные верования и календарь Брюса. С. 52—79.

[27] *Соболевский.* Переводная литература Московской Руси. С. 432. Цит. по рук. РНБ. Погод. 1561.

[28] По-видимому, первоначально — седьмого неба; см.: *Odeberg.* 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch. P. 62.

[29] *Соболевский.* Переводная литература Московской Руси. С. 428; *Ryan.* Curious Star Names in Slavonic Literature. P. 145.

[30] *Смилянская.* «Суеверная» книжица первой половины XVIII века. С. 33—36. Полностью опубликован: Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков. С. 325.

[31] Сборник XVII—XVIII вв. РНБ. Q.XVII.176. Л. 83. В качестве названия звезды «Коло» можно найти также в сочинении Афанасия Никитина — описании его путешествия в Индию (XV в.); оно переводилось как *Орион*, но, возможно, является калькой греческого *ἅμαξα*, т.е. одним из множества славянских слов со значением «телега», которое используется для обозначения Большой Медведицы; см. *Gibbon*. Popular Stat Names among the Slavonic-speaking Peoples. P. 145—159.

[32] *Перетц*. Материалы к истории апокрифа и легенды: К истории Лунника. С. 24—25.

[33] Athens, Bibl. Publ. 1275. CCAG. X. (Codices athenienses). P. 126—128; Erlangen University, MS 93; Ibid. VII. 1908. P. 75—76.

[34] *Gaster*. Literatura popularǎ romãna. P. 502—503. Псалтырь XVII века с лунными таблицами и предсказаниями по звезде Чигирь (л. 226), медицинским зодиаком и «Добрыми и злыми днями Моисея» упоминается в: *Яцимирский*. Славянские и русские рукописи румынских библиотек. С. 359.

[35] *Lewis*. Eight Stars that Never Were. P. 809—818, plates. Перечень дней взят Льюисом из арабской рукописи XVII века (Princeton MS Yahuda 933). В ней также имеется схема, практически тождественная русской и содержащая ту же информацию.

[36] Подробнее, особенно об истории вопроса и терминологии, см.: *Ryan*. The Oriental Duodenary Animal Cycle in Old Russian Manuscripts. P. 603—606.

[37] 1) Пасхалии XVII в. РГБ. Собрание Ундольского. № 440. Л. 2 об.; 2) Сб. с пасхалиями XVII—XVIII вв. РГБ. СобраниеУндольского. № 447; 3) Сб. XVIII в. РГБ, Музейное собр. № 1372. Л. 59; Сб. содержит также «Миротворный круг» (Пасхалии), астрологический текст под названием «Планетник», описание звезды Араван (см. предыд. разд.) и небольшой календарный текст явно еврейского происхождения; 4) Сб. XVII в. БАН. Арх. собр. С. 204. Л. 170 об.; содержит также «Миротворный круг» и квадрат САТОР; 5) Сб. XVII — нач. XVIII в. РНБ. Q XVII.176. Сб. содержит также «Планетник», искаженный квадрат САТОР, Пасхалии и текст о звезде Араван. Рукопись Ундольского собрания № 447 опубликована в 1996 году О.А. Белобровой как образец следования византийской традиции, но без упоминания о двенадцатилетнем животном цикле: *Белоброва*. К истории книжной миниатюры и народной картинки конца XVII — первой половины XVIII века. С. 80.

[38] *Тихомиров*. О двенадцати монгольских месяцах в старинной русской письменности. 1958. № 3. С. 21—27.

[39] CCAG.Vol. 8. P. 157, 1.6.

[40] См. описание рукописи Vat. Gr. 1058, f. 331 v. в: *Neugebauer*. Studies in Byzantine Astronomical Terminology.

[41] *Исаевич*. Редкая инкунабула. С. 194—199; Юрій Дрогобич: Бібліогр. покажчик; *Longo*. Iurii Drogobich: Georgius de Russia, Rettore a Bologna nel XV secolo.

[42] См.: *Голенченко*. «Календарь» Франциска Скорины. С. 39.

[43] Oxford, Bodleian Library, A.22. th. B.S. and Arch. A.v. 103.

[44] *Перетц*. Материалы к истории апокрифа и легенды: К истории Лунника. С. 22—23.

[45] Вопрос рассматривается в: *Симонов*. Русские придворные «математики» XVI—XVII веков. С. 76—83.

[46] *Забелин*. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях. М., 1862. Т. 1. С. 128—131, 141. Таблица, на которой якобы все это изображено, приведена в: *Ровинский*. Русские народные картинки. 1900. Т. I. Табл. 5. Историю этого изображения и комментарии к атрибуции Ровинского см. в ст.: *Белоброва*. К истории книжной миниатюры и народной картинки конца XVII — первой половины XVIII века. С. 71—81. Архитектором и художником был «инженер и полковник Густав Декенпин». Забелин также упоминает «часы большие, виницейское дело с планидами» в описи царского имущества 1634 года (*Забелин*. Домашний быт русских царей. Т. 1. С. 174—175).

[47] *Симеон Полоцкий*. Приветство великому государю Алексию Михайловичу о вселении в его дом в селе Коломенском.

[48] *Айналов*. Очерки и заметки по истории древнерусского искусства. С. 103—119.

[49] Говорили, что у него во дворце солнце, луна и звезды ходят по кругу: *Mango*. The Legend of Leo the Wise. P. 59—93.

[50] С.-Петербург. БАН. Отд. рукописей. Арх. 860. Л. 1—14. 1689. Существует несколько изданий польского текста начиная с 1666 года, см.: *Górska*. Katalog kalendarzy XVII—XVIII w. № 299—301.

[51] *Ровинский*. Русские народные картинки. 1882. Т. 2. С. 434. № 666.

[52] С.-Петербург. БАН. Отд. рукописей. 16.17.15. Л. 1—15 об.

[53] С.-Петербург. РНБ. Отд. рукописей. Пог., 1760.

[54] *Пекарский*. Наука и литература в России при Петре Великом. Т. 1. С. 287—288; *Соболевский*. Переводная литература Московской Руси. С. 89, 135, 136. У Пекарского (см. № 49) о календарях Фохта: с. 286—287, 289; о календарях Аделунга: с. 288—289.

[55] *Симонов*. «Наука мидическая от математики»: трактат по врачебной астрологии в русском переводе XVII в. С. 29—43.

[56] См.: *Белоброва*. К истории книжной миниатюры и народной картинки конца XVII — первой половины XVIII века. С. 77.

[57] *Соболевский*. Переводная литература Московской Руси. С. 146.

[58] «Альманашники и зодийшики», отмечает автор, — это Аввакумовы неологизмы, без сомнения, употреблявшиеся как бранные слова.

[59] Памятники литературы Древней Руси: XVII в. Кн. 2. С. 418, 420—421.

[60] *Симеон Полоцкий*. Орел Российский.

[61] *Плужников, Симонов*. Гороскоп Петра I. С. 82—100.

[62] Вот некоторые зафиксированные экземпляры: Сборник из Антониево-Сийского монастыря конца XVII века, в состав которого входят «Колядник» и, в конце, гороскопы (*Викторов*. Описи рукописных собраний в книгохранилищах Северной России. С. 99, 185 (№ 1823)), а также рукопись Псевдо-Аристотеля «Problemata» с гороскопом из Посольского приказа, переписанная в 1684—1687 годах для шведского дипломата Й.Г. Спарвенфельда (*Waugh*. The Great Turkes Defiance. P. 273.).

[63] См.: *Ковтун*. Планида — фортуна — счастное колесо. С. 327—330.

[64] *Рыбников*. Песни. Т. . С. 376.

[65] См.: *Чистяков*. Народное предание о Брюсе. С. 169—170; а также: *Чулков*. Абевега русских суеверий. С. 73. «Живая вода» и «мертвая вода» — понятия, общие для фольклора (см. гл. 9).

[66] *Ченакал.* Яков Вилимович Брюс, русский астроном начала XVIII века. С. 8. Исчерпывающий рассказ о Брюсе на английском языке см. в: *Boss.* Newton and Russia. Об альманахах см.: *Керенский.* Древнерусские отреченные верования и календарь Брюса. С. 52—79. *Ровинский.* Русские народные картинки. 1900. Т. 2. С. 360. № 658.

[67] *Wigzell.* Reading Russian Fortunes. P. 40. Одна из версий Брюсова календаря была напечатана в составе смешанного текста вместе с домашними лечебными средствами и магическими заговорами; пятым изданием этот текст вышел в 1917 году (Там же. С. 55).

[68] Тексты легенд о Брюсе, записанные в 1920-е годы, см. в: *Баранов.* Московские легенды.

[69] Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. С. 287—289.

[70] Подробное исследование этого жанра в целом см. в: *Wigzell.* Reading Russian Fortunes.

[71] Тезисы доклада Р.А. Симонова и О.Р. Хромова (к сожалению, очень краткие) привлекают внимание к значению комментариев на календарях и альманахах как свидетельств народной веры в астрологию. *Симонов, Хромов.* Астрологические приписки в гравированных (лубочных) календарях как отражение отношения общества к сокровенным знаниям и книге. С. 53—55.

[72] См. ст.: *Лепская.* К истории слова «планета». С. 49—59. В статье много ценной информации, но сделано, по-видимому, ошибочное предположение, что различие между двумя формами имеет диалектную природу.

[73] *Берында.* Лексикон славено-росский. Киев, 1627.

[74] Ссылки на источники и детальный разбор терминов см. в: *Ryan.* Astronomical and Astrological Terminology in Old Russian Literature.

16. МАГИЯ, ЦЕРКОВЬ, ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО И ГОСУДАРСТВО

Западная и Восточная христианские церкви относились к магии и гаданиям преимущественно с осуждением, основываясь на богословских соображениях, а также на библейской и святоотеческой традиции. При этом лишь проницательный богослов мог отличить чудо от волшебства, в то время как рядовой человек любой эпохи обычно не видел между ними различия. В реальной жизни христианские церкви, декларируя торжество официального взгляда на существо магии, сталкивались с трудностями. Во-первых, магию и гадание с древности до настоящего времени нередко практиковали сами представители духовенства; кроме того, некоторые формы гаданий (включая толкование снов) присутствуют в качестве вполне допустимых и приемлемых в текстах Священного Писания, не говоря уже о средневековых и постсредневековых текстах вполне почитаемых христианских авторов[1]. Лаодикийский собор IV века счел необходимым запретить духовенству эту практику, и многие поместные соборы на протяжении столетий осуждали либо магию и гадания в целом, либо их частные проявления[2].

Русские исповедальные чины, памятники канонического права, церковно-учительные сочинения, индексы запрещенных книг столь же разнообразны, как и их западные аналоги, причем большая часть всех перечней отражает озабоченность сексуальным поведением и магией. Обостренное внимание к сексуальному поведению в епитимийниках и трактатах по нравственному богословию Западной церкви, а также в дореформационной теологии колдовства часто объясняли влиянием Блаженного Августина. Между тем необходимо отметить, что в России Августина практически не знали, по крайней мере до XVI века. Связь этих двух прегрешений не случайна, как напоминает нам Р. Кикхефер: «Сочувствие к пострадавшим и осуждение преследователей, пожалуй, слишком часто заставляют нас забывать, что многое в магии было направлено на

сексуальное принуждение и эксплуатацию»[3]. Как и в средневековых западных епитимийниках и иных текстах, включавших перечисления грехов, многие положения в православных памятниках являются не более чем отсылками к авторитету вселенских и поместных соборов. Обычным источником русских памятников церковного права являются постановления VI Вселенского собора (III Константинопольского, 680—681 годы) и продолжающего его Трулльского собора (692 год). Помимо прочего эти памятники устанавливают правила заключения браков и сексуального поведения; запрещают общение с иудеями, совместное мытье в банях, посещение конных ристалищ и театрализованных представлений мимов, танцоров и зверей, обращение за советом к предсказателям, колдунам, заговаривателям туч и изготовителям амулетов; запрещают праздновать календы, вота и врумалии, надевать комические, сатирические или трагические маски, прыгать через огонь в начале месяца (подробнее см. гл. 1.6). Теперь невозможно установить, сколько человек в той или иной общине действительно признавались на исповеди в грехах, которые упоминаются в чине исповедания; как далеко заходило приходское духовенство в деле выявления этих грехов и, наконец, приводило ли само оглашение подобных прегрешений к появлению тех верований и практик, которые ранее могли и не существовать (по аналогии с тем, как в Западной Европе предвзятость инквизиторов и судей приводила к тому, что они сами подсказывали детали показаний на колдовских процессах). Во всяком случае, перечни грехов (имеющие особенности, связанные с местом и временем) можно считать, по крайней мере, показателем обеспокоенности духовенства.

Флорилегий «Изборник Святослава» был создан для великого киевского князя Святослава в 1076 году. Он включает осуждения гаданий, колдовства и зелейничества, взятые из «Constitutiones Apostolorum» («Правила свв. Апостолов»), и цитаты из св. Афанасия Александрийского о магии и демонах[4]. В «Канонических ответах киевского митрополита Иоанна II», написанных в 1080-х годах и адресованных Иакову Черноризцу, строго осуждаются те мужчины и женщины, которые практикуют «волхования и чародеяния» (но призыва применять к ним смертную казнь там нет)[5]. Сборник канонических вопросов и ответов XII века «Вопрошание Кириково» с большими или меньшими изменениями продолжал бытовать, по крайней мере, до XVII века, возможно как пособие для исповедников; он предусматривает шесть недель покаяния за принесение

детей к волхвам и такое же покаяние за принесение ребенка к «варяжскому попу» (оба этих греха обсуждаются в одном ряду с лесбийской любовью)[6]. Вероятно, этот текст рассчитан на женщин в большей мере, чем прочие памятники подобного типа. Другие исповедальные вопросы не упоминают западное духовенство, но связывают воедино магию, обращение к дьяволу и половые извращения: в чине исповеди XIV—XV веков осуждается обращение к волхвам, причем за это предписывается четырехлетнее покаяние, однако католические священнослужители не упоминаются[7]. В «Правилах свв. Апостолов» (вопросах исповедующемуся середины XV века, очевидно основанных на «Constitutiones Apostolorum», о которых сказано выше) осуждаются скотоложство, недопустимые позиции при соитии, обращение за помощью к бесам, обращение к волхвам за предсказаниями судьбы или за амулетами[8]. Это дополнительно свидетельствует о том, что любой веривший в чары считался служителем дьявола. Другое сочинение, содержащее список прегрешений, относится к XVI веку; оно осуждает использование травы или зелий для отравления, совершения абортов или при родах, а также веру в сны, предсказание судьбы и молитвенные обращения к нечистому[9]. Представляется, что объединение магии с семейным правом и нарушениями сексуального поведения, как и признание над ними церковной юрисдикции, распространяется в России с XII века. Оно стало частью реформы, которая проводилась ради материального обеспечения церковной организации путем расширения сферы компетенции епископов[10]. Это соединение, в целом значительно более древнее, было известно на Руси и из отмеченных выше постановлений VI Вселенского и Трулльского соборов.

Более чем через тысячу лет после Лаодикийского собора (на котором обличались магические практики духовенства) в статьях «Стоглава», содержащего решения собора, созванного в Москве Иваном Грозным в 1551 году, все еще сохранялась необходимость запрещать приходскому духовенству под угрозой лишения духовного сана принимать соль, мыло или «сорочку» новорожденного для помещения их на церковный престол или возле него для придания им магической силы (см. подробнее гл. 1.6)[11].

«Стоглав» довольно своеобразно классифицировал магические практики и тексты как еретические, что вызывает ассоциации с представлениями раннего христианства. До недавнего времени среди англоязычных историков было широко распространено мне-

ние, что такие представления, как и «демоническая магия», и «пакт с дьяволом» или полеты ведьм, были изобретением инквизиции. Непосредственное обращение к русским, византийским и позднеантичным материалам, которые редко рассматривались в подобных дискуссиях, позволяет отвергнуть это представление (отчасти, вероятно, заимствованное из «Черной легенды» — антииспанской и антикатолической пропаганды, имеющей давние традиции в английской литературе) как явное упрощение реальности и способствует утверждению в современной науке более взвешенного подхода[12].

Для оппозиции ранней церкви по отношению к магии имелись не только богословские, пастырские или полемические основания. Ее поддерживала существовавшая и раньше враждебность, а также (поскольку христианство в Римской империи было принято в качестве господствующей религии) и подозрительность государства к магии и гаданиям как возможным источникам подстрекательства к бунту или даже настоящей измены[13]. Реальными были опасения, что с помощью гадания откроется имя следующего императора и таким образом будет нанесен политический или династический ущерб; это продолжало беспокоить правителей и в более позднее время[14]. В 80-х годах XVI века в России ворожей Андрюшка Мочалов был схвачен и доставлен в Москву по навету, будто Михаил Нагой (родственник царевича Димитрия, который принадлежал к семейству, имевшему некоторые династические претензии на трон) спрашивал его, долго ли будет царствовать Федор Иоаннович[15].

Образ Нектанеба (Нектонава), который в различных версиях «Александрии» Псевдо-Каллисфена потопляет вражеский флот с помощью того только, что заколдовывает модели кораблей в лохани с водой, должен был устрашить легковерных правителей и свидетельствовать о тщете всех экономических и военных основ их власти.

Как только христианство было официально принято Римской империей, оказалось, что очень несложно размыть границы между язычеством, (вредоносной) магией, ложными предсказаниями, ересью и государственной изменой и, по существу, сместить их[16]. Языческие боги, хотя они порой и превращались в святых и ангелов новой религии, значительно чаще выступают в роли демонов, наделенных магическими способностями. Боязнь магии, часто связанной с отравлением[17], как оружия подстрекателей к мятежу вновь и вновь всплывает в европейской истории[18]; и не только в европейской, но, как мы увидим далее, и в русской.

В странах, официально исповедующих христианство, гражданское право обычно или следовало церковному праву в вопросах магии, или самостоятельно рассматривало практику магии или гадания как основание для светского преследования. В раннее время у православных славян наказания, определяемые церковью за подобные практики, были сравнительно мягкими. Например, согласно глаголическому «Евхологию» X века за «молитву бесам» полагалось посадить виновного на четыре года на хлеб и воду[19]. Раннее княжеское законодательство Киевской Руси демонстрирует пренебрежительное отношение к магии и гаданиям, относя их к специфически женским занятиям, надзор за которыми предоставлялся мужьям. Подобное отношение, если верить «Домострою», господствовало в России и в XVI веке (см. выше гл. 1). Но вот путешественник из исламской Испании (XII век) решил, что описание преследования подозреваемых в колдовстве в Киевской Руси достойно того, чтобы включить его в краткое описание страны. Подозреваемых, по его словам, связывали и бросали в реку: если они всплывали, то признавались ведьмами, их вытаскивали и сжигали[20]. Этот пример «купания» ведьм позволяет включить Русь в ареал древней и широко распространенной традиции[21].



Испытание подозреваемой в ведовстве путем погружения в воду
Английская гравюра XVI в.

Иван Грозный созвал Стоглавый собор 1551 года (как было отмечено выше, а более детально — в гл. 1.6), чтобы разобраться с нестроениями в церковной сфере и с народными религиозными практиками русских, перечень которых был, очевидно, составлен самим царем. Решения собора представляют собой один из немногих документов, сообщающих о современных ему народных пороках, суевериях и поругании святынь; специальные наказания для практикующих магию и владеющих магическими книгами были чисто церковными (отлучение от церкви или, что весьма показательно, извержение из духовного чина), хотя вмешательство светских властей также предполагалось. Показательно также указание на возможность обращения к нормам гражданского права. Иван Грозный пытался кодифицировать право и урегулировать судопроизводство, и эта попытка увенчалась выпуском в 1550 году (за год до «Стоглава») «Судебника», который был представлен на одобрение собору. При этом в «Судебнике» ведьмы, магия или суеверные практики не упоминаются. Поздняя полуофициальная версия «Судебника» 1589 года (вероятно, приспособленного для черносошных общин Севера России[22]) упоминает «ведунью» (в одном списке — «ведьму»), но только в связи с причитающимся ей в ряду других категорий населения размером компенсации за «бесчестье»; причем «ведуньи» оказались в самом конце перечня, рядом с блудницами![23] Мужчины-колдуны не упоминаются, нет в «Судебнике» и каких-либо других упоминаний о магии, суеверии или отравлениях. Эти данные свидетельствуют: женщины-колдуньи считались в это время отдельной категорией деревенских сообществ, по крайней мере в Северной России. Хотя каноническое право и отдельные царские указы при определенных обстоятельствах могли осуждать магию, колдовство и тех, кто их практикует, кодифицированное в «Судебниках» 1497, 1550 и 1589 годов право Московской Руси упоминает только женщин-ведьм, причем исключительно в контексте защиты их *законных прав*! Ситуация, насколько мы можем судить по сохранившимся памятникам светского права, меняется с изданием «Соборного уложения» 1649 года (свода законов царя Алексея Михайловича, который включал многочисленные статьи о религиозных преступлениях) и «Воинских артикулов» Петра Великого 26 апреля 1715 года (о них речь пойдет ниже). Здесь колдовство рассматривается как преступление против самодержца или государства и карается смертью.

Эти наказания, однако, реально оказались направленными прежде всего против духовенства, которое формально не подлежало

светскому суду. С конца XV века обвинения мирян в колдовстве зачастую превращались в обвинения в особой форме государственной измены, причем магия рассматривалась в тех случаях, когда она носила вредоносный характер и была направлена против правителя или человека из его окружения.

Этот политический аспект магии имеет глубокие корни. В Киевской Руси летописи засвидетельствовали ряд случаев, когда языческие волхвы были казнены или изгнаны. Таковы казни 1024 года в Суздале, 1071 и 1227 годов в Новгороде [24]. В последнем случае, как говорится в Новгородской летописи, разные волшебники — «волхвы», «ведуны», «потворницы», — мужчины и женщины, схвачены новгородцами и сожжены[25].

В Московской Руси при Иване III (1462—1505) трех «лихих баб» схватили за то, что, посещая жену великого князя Софью Палеолог, они приносили ей «зелие». Женщины были утоплены в прорубях на Москве-реке. Такое наказание за подобные преступления не является чем-то исключительным в Московской Руси[26]. Обвинения в колдовстве, ереси и государственной измене на процессах Максима Грека (Михаила Триволиса, см. гл. 15.2) в 1525 и 1531 годах тесно переплетаются между собой.

Обвинения включали «дурные намерения» против великого князя; связи с турками, с тем чтобы помочь им вести войну против России; колдовство против великого князя; ересь; иудаизм[27]. При этом наиболее конкретно обвинение Максима Грека: он «волшебными хитростьми еллинскими писал... водками на дланех своих, и распростирая те длани свои против великого князя, также и против иных многих поставлял, волхвуя», и хвалился «еллинъскими и жидовскими мудровании и чернокнижными их хитростьми волшебными»[28]. Эти обвинения имеют гораздо более явные признаки политической охоты на ведьм, нежели чисто богословской озабоченности.

Позднее, в XVI веке, князь Андрей Михайлович Курбский, бежавший из Москвы и вступивший в язвительную переписку с Иваном IV, в своем Первом послании обвинял царя в том, что он «измены и чародействы и иными неподобными облыгая православных». В своем ответе, написанном в типичном для него резком и синтаксически непоследовательном стиле, царь заявляет: «...а еже о изменах и чародействе воспомянул еси, — ино таких собак везде казнят»[29]. Действительно, магия была распространена в России XVI века и вызывала опасения как при дворе, так и в народе. Зна-

менитый московский пожар 1547 года, за которым последовало восстание, в народе объясняли колдовской порчей, обвиняя в колдовстве бабку Ивана IV княгиню Анну Глинскую. Придворный медик Ивана Грозного Бомелий, известный также как отравитель и астролог (см. гл. 13.4), умер под пытками по обвинению в измене, причем оговорил ряд высокопоставленных особ, в том числе новгородского архиепископа Леонида. Последний был обвинен в том, что посещал собрание пятнадцати ведьм, признан виновным и лишен сана, а ведьмы — сожжены[30].

Со времен Ивана Грозного и позднее центральная власть Московского государства все более наглядно демонстрировала озабоченность политическими преступлениями; начались поиски подозреваемых, допросы и судебные расследования[31]. Последние включали обвинения как в изменнических словах и действиях, так и в порче зельями, кореньями и другими подозрительными предметами или текстами (включая еретические сочинения и списки заговоров и заклинаний). Эти сыскные дела известны как процессы по «слову и делу государеву». Они предусматривали процедуру, согласно которой любой человек мог заявить «слово и дело», если хотел обвинить кого-нибудь в действиях или речах, угрожающих государеву здоровью или чести, грозящих восстанием или изменой (в XVI веке то и другое называли «крамолой»). Недоносительство по обвинениям такого рода считалось преступлением. И обвиняемого, и обвинителя немедленно брали под стражу и допрашивали под пыткой. Дело должно было вестись в одном из приказов, причем его результаты отправляли только в определенное учреждение (с 1650 по 1676 год — Тайный приказ) или самому царю. В XVIII веке приговоры обычно выносились на местах и только наиболее серьезные дела проходили через государственные ведомства, отвечавшие за государственную безопасность (при Петре короткое время этим учреждением был Преображенский приказ, затем, с 1718 года, — Тайная канцелярия). История формирования процедуры сыска довольно туманна, вероятно она восходит ко времени правления царя Михаила Федоровича (1613—1645)[32], причем, если не считать ссылки на вторую главу «Соборного уложения» 1649 года, документальные свидетельства об ее учреждении или правилах ведения сыска как будто отсутствуют. Обвинения по «слову и делу» получили самое широкое распространение в петровское время (иногда их именовали «государственными преступлениями»), когда любые критические слова могли расцениваться как

государственная измена. Процессы по «слову и делу» прекратились только при Екатерине II, в 1762 году.

Страх царя и его приближенных перед вредоносной магией, направленной против государя и власть имущих, совершенно очевиден. В 1598 году Борис Годунов, после четырнадцати лет регентства, стал царем. Он требовал от находящихся у него на службе клятвы в том, что они не попытаются «в естве и в питье, ни в платье, ни в ином ни в чем лиха никакого не учинити и не испортити»; что они не пошлют к нему никого из своих людей с колдовством или вредоносными кореньями; что не будут обращаться к предсказателям и ворожеям, чтобы те вынимали его след с какимнибудь магическим умыслом («на следу всяким ведовским мечтанием не испортити») или насылали на царя злые чары по ветру («по ветру никакого лиха не нысылати и следу не вынимати»). Последние два вида вредоносной магии были хорошо известны в России[33]. Доступ в царские конюшни был ограничен, чтобы никто злонамеренно не подбросил злые зелья и коренья в царское седло, узду, пояс и рукавицы[34]. Ряд обвинений в использовании против царя волшебства все-таки был предъявлен: то ли Годунов действительно в это верил, то ли воспользовался удобным случаем отделаться от политических или династических противников (включая семью Романовых)[35]. Позже, в начале XVII века, сходной клятвы требовал от московских людей царь Василий Шуйский[36]. По некоторым свидетельствам, с докторов-иноземцев, которых в качестве придворных медиков постоянно приглашали с XV по XVIII век, полагалось брать письменное обязательство не использовать магию против царской семьи[37]. Но, как будет показано ниже, члены царской семьи и сами нередко обвинялись в волшебстве. За пределами Московии две другие восточнославянские страны — Украина и Белоруссия — долгое время находились под польско-литовским правлением. Там преследование ведовства в значительной степени было подчинено правовым традициям, сложившимся в Литве и Польше; преобладало местное законодательство, основанное на Магдебургском праве и Литовском статуте. Нередкие случаи сожжения на костре по обвинениям в колдовстве в этих землях могут быть подтверждены документально; так, в 1615 году были сожжены две женщины и сын одной из них[38].

В некоторых современных исследованиях о колдовстве (особенно это касается наиболее экстравагантных, авторы которых придерживаются феминистских позиций) выдвигаются идеи, буд-

то обвинения в колдовстве в действительности служили лишь прикрытием для преследований по иным мотивам (от классовой борьбы до всемирного мужского заговора против женщин). Между тем совершенно очевидно: те, кто казался неординарной личностью в политической или духовной сфере, а также иноземцы, маргиналы, люди с психическими отклонениями всегда были под подозрением, подпадали под обвинения в колдовстве, оборотничестве, сглазе, других видах демонического или магического поведения. Не следует закрывать глаза и на то, что отдельные люди, потворствуя своим желаниям, практиковали (и практикуют) то, что и они сами, и окружающие считали магией; значит, они могли (как это происходит и в наше время) объявлять себя колдунами и ведьмами. Подобные практики и заявления во многих общинах могли восприниматься как реальные и вызывать опасения, особенно в периоды панических настроений, связанных с социальными потрясениями или природными катаклизмами, такими как засухи, эпидемии чумы или холеры. Обращение же к бытовой магии и знахарству распространялось столь широко, что совсем нетрудно было найти убедительные улики для недобросовестного обвинения во вредоносной магии. Примечательно, что во многих случаях и обвинитель и обвиняемый являлись членами одной семьи[39].

Б.А. Успенский показывает на основании многочисленных примеров, что колдовство, самозванство, пародирование религии и пропаганда иноземного в российском контексте были проявлениями «антиповедения» в рамках бинарной модели культуры, причем они могли пониматься как явления по существу однотипные[40]. Следует заметить, что, хотя последователи тартуско-московской школы заимствовали свой семиотический метод из определенной лингвистической традиции, простое отклонение от нормы, которое соответствовало бы лингвистической модели, не всегда оказывается достаточным для обоснования существования культурных оппозиций. Действительно, для этого необходима полная символическая инверсия с варьирующимися степенями вероятности. Наиболее наглядным здесь оказывается случай с Лжедмитрием, захватившим русский трон в начале XVII века. Как следует из обвинений, закрепившихся в фольклоре, он считался колдуном, который практиковал «навыче языка польскаго и волъхвования цыганского и всякаго чародейства бесовъскаго... Глаголаше о нем мнозии, яко по всему уподобитися ему нравом и делы скверному законопреступнику, нечестивому мучителю царю Юлиану [Отступ-

нику], иже с бесы волъхвуя...»[41] Поэтому после гибели Самозванца его труп был наряжен по-скоморошески, с маской и дудкой, и он был погребен как колдун. Обвинения в отступлении Лжедмитрия от православия включали то, что он венчался на Николин день и растлевал молодых монахинь и мальчиков[42]. В одной исторической песне поется, что он идет с женой в баню, в то время как князья и бояре идут в церковь, — поведение, интерпретируемое в народе как нечестивое, колдовское. А его польская супруга Марина описывается как «зла еретница, безбожница», не разделившая кровавой расправы, которая постигла ее мужа, потому, что обратилась в сороку и улетела[43], другими словами, была ведьмой[44].

Страх перед ведьмами в XVI — начале XVII века в России ничтожен по сравнению с тем, что происходило в то же время в Западной Европе. Аресты, обвинения, процессы и казни в некоторых частях Европы были гораздо более значительными. Если все же считать, что охота на ведьм имела место и в России, то преимущественно она относится к XVII веку[45]. Охоту на ведьм поощрял царь Алексей Михайлович (1629—1676), взошедший на царство в 1645 году. Он, как и его близкий современник Иаков I Английский (ум. в 1625), интересовался оккультными науками и опасался злых чар, которые могли быть направлены против его семьи. Возможно, ближе всего к панике, вызванной колдовством, Московское государство подошло в 1656—1660 годах (т.е. после издания «Соборного уложения» 1649 года!). Тогда было возбуждено следствие в маленьком городке Лух, к северо-востоку от Москвы. К следствию было привлечено множество людей обоего пола, в основном по оговору подследственных. В данном случае явный политический подтекст отсутствовал. Многие детали обвинения обычны для русской народной магии и веры в колдовство. Предполагаемые ведьмы обвинялись в том, что они кричали звериными голосами, «портили» травами и кореньями, клали крест под пяту (обычный способ демонической магии, известный по более поздним свидетельствам), портили свадьбы (одна из важнейших функций волшебников и колдунов), насылали чары «по ветру» (особый вид исключительно вредоносной магии, хорошо известный в России), рассыпали соль. В конце концов пятеро мужчин были казнены (вид казни в документах не указан)[46].

Представления о связи колдовства с тайным заговором против церкви и государства (в лухском деле не отразившиеся) всегда имели широкое распространение. Российский опыт в некоторой сте-

пени подтверждает идею Р. Мюшамбле о том, что «охота на ведьм была прежде всего не религиозным, а политическим феноменом»[47]. В 1638 году, в период правления Михаила Федоровича, находившуюся в услужении женку Дарью Ломанову обвиняли в том, что она сожгла свою рубашку и сыпала пепел на след царицы Евдокии Лукьяновны, пытаясь с помощью этого волшебного способа завоевать ее расположение[48]. В 1647 году, в правление царя Алексея Михайловича, крестьянин и его соучастники бояре Семен и Иван Даниловы осуждены за наведение любовных магических чар на датского принца Вольдемара и царевну Ирину Михайловну[49]. 22 апреля 1670 года Артамон Матвеев, главнокомандующий русской армией, обвинен в попытке с помощью колдовства повлиять на выбор царской невесты[50]. В 1671 году находившаяся в услужении у царицы женка Марфа Тимофеева обвинена в похищении соли и гриба, приготовленного для ее госпожи: когда ее заметили, она рассыпала соль. Марфа показала, что украла соль и гриб, чтобы съесть их самой, однако была пытана на дыбе, потом огнем; больше она ни в чем не созналась. Ясно, что Марфу Тимофееву не столько наказывали за покражу, сколько стремились узнать, не было ли в ее действиях попытки отравления или порчи[51]. В 1675 году князя Ф.Ф. Куракина обвинили в укрывательстве ведьмы — слепой старухи Феньки. Под пытками она созналась и умерла, но дело имело важные последствия[52].

Григорий Котошихин, занимавший высокие дипломатические посты в царствование Алексея Михайловича, бежал в Швецию и около 1660 года написал знаменитое сочинение о внутренней политике и обычаях в Российском государстве и при царском дворе. Он сообщает, что дела о колдовстве и чернокнижии рассматривал Разбойный приказ (высший орган, в то время ведавший уголовными преступлениями). Эти преступления упоминаются в одном ряду с богохульством, святотатством (кражей церковных предметов), содомией и ложными толкованиями Священного Писания. За все эти вины, согласно Котошихину, подсудимых сжигали заживо на костре, если приговоренный был мужчиной, и отсечением головы, если казнили женщину[53].

Смерть царя Алексея Михайловича ничего не изменила в этом отношении. Судя по всему, регентша царевна Софья и ее окружение интересовались оккультизмом; в расспросах 1689—1690 годов относительно мнимого заговора на жизнь юного царя Петра князь В.В. Голицын и Сильвестр Медведев обвинялись в обращении к

астрологам и волшебникам. Голицыну вменили в вину то, что он пытался узнать у польской гадалки, выйдет ли за него царевна Софья, а также то, что в своей бане он держал крестьянина-колдуна, который приготовлял ему любовное зелье для привораживания царевны[54]. Иуда Болтин (сторонник главы мнимого заговора, думного дьяка Федора Шакловитого) обвинялся в том, что рассыпал травы и коренья там, где должен был проходить царь Петр[55].

Эти обвинения были, несомненно, политически мотивированы. Юный Петр, при всем его увлечении техникой, рос в атмосфере, где подобные суеверия играли большую роль; верил в них царь или нет, но наказания за магию и колдовство, которые он ввел в свое военное законодательство (Воинский артикул 1715 года), очень суровы. В артикуле 1 первой главы «О страхе Божием» он провозглашает: «И ежели кто из воинских людей найдется идолопоклонник, чернокнижнец, ружья заговоритель, суеверный и богохульный чародей: оный по состоянию дела в жестоком заключении, в железах, гонянием шпицрутен наказан или весьма сожжен имеет быть». В толковании на эту статью сказано: «Наказание сожжением есть обыкновенная казнь чернокнижницам, ежели оный своим чародейством вред кому учинил, или действительно с диаволом обязательство имеет. А ежели ж он чародейством своим никому никакого вреда не учинил и обязательства с сатаною никакова не имеет, то надлежит, по изобретению дела, того наказать другими вышеупомянутыми наказаниями, и притом церковным публичным покаянием».

В артикуле 2 того же свода законов написано, что любой, кто призывал к себе чародея или склонял к этому других, наказывается на тех же основаниях, что и чародей. Артикул 3 постановил, что любому солдату, виновному в богохульстве, следует прожечь каленым железом язык, а затем обезглавить[56]. Большинство случаев на деле заканчивались менее тяжелым наказанием и публичным покаянием[57].

Воинский артикул Петра в значительной степени основан на шведском военном кодексе издания 1683 года, который был принят, однако, еще королем Густавом Адольфом в 1621—1622 годах и, в свою очередь, опирался на более ранние образцы. Шведский свод написан в то время, когда страх перед колдовством в этой стране был уже весьма силен, но еще не достиг своей высшей точки. Артикул 1 в нем также посвящен «страху Божию» и запрещает магию и заговаривание оружия, грозя столь же тяжкими наказаниями[58].

Шведский свод частично основан на «Constitutio criminalis Carolina» (законодательном своде, созданном в 1532 году по повелению императора Карла V и имевшем целью создание общей правовой структуры для всей Священной Римской империи[59]), а также на различных датских и французских ордонансах. Фактически заимствованное из римского права различение вредоносной магии (и наказание за нее через сожжение) и магии, не причиняющей вреда, попало в Воинский артикул Петра прямо или опосредованно из статьи 109 «Carolina» (хотя эта статья не содержала различий между демонической и недемонической магией)[60]. Содержащееся в кодексе «Carolina» требование, чтобы признания обвиняемых добывались под пыткой, было в России того времени уже обычной практикой. Заимствованный характер постановлений Петровского кодекса по отношению к европейскому праву в советских исследованиях по истории законодательства в России обыкновенно игнорировался.

Близкие законодательные нормы можно найти в XVII—XVIII веках во многих частях Германии, и остается спорным, в какой степени царь просто воспроизводил североевропейскую модель, а в какой степени это соответствовало его собственным воззрениям. Конечно, Петр заботился о том, чтобы его военное законодательство выглядело «европейским»; 3 июля 1699 года его консультант генерал-майор Адам Вейде сообщает, что все статьи для нового военного кодекса готовы и что он имел в виду обычаи других великих монархов[61]. Однако возможно, что Петр или его приближенные сознательно пересмотрели военное законодательство о наказаниях за колдовство, поскольку в Морском уставе 1720 года (который стал компиляцией французских, английских, шведских и датских морских регламентов)[62] статьи против магии из 1-й главы перекочевали в 4-ю; кроме того, в уставе уже не упоминаются ни «ружья заговорители», ни союз с дьяволом, ни те, кто обращается за помощью к волшебникам: магию устав связывает с идолопоклонством, суеверием и богохульством. Между тем в толковании этого закона (а каждый артикул сопровождает толкование, как его следует исполнять) утверждалось, что сожжение есть обычная казнь для чернокнижников, отравителей и богохульников[63]. Однако в известных колдовских процессах этот закон не применялся.

Введение военного законодательства против колдовства не имело опоры в предшествующем законодательстве и стало своего рода недоразумением. Оба военных законодательных свода в Рос-

сии содержали первые гражданские законы, в которых магические практики определены как преступления с предусмотренным наказанием. Отчасти именно по этой причине солдаты в XVIII веке довольно часто оказывались в числе обвиняемых в колдовстве. Жизнь русского солдата и без того была несчастной и опасной. В XVIII и XIX веках рекрута в молодости отнимали от семьи, и на военной службе он проводил остаток жизни или большую ее часть[64]. В этом сравнительно закрытом сообществе пышно расцветали суеверные предрассудки и пользовались успехом страшные рассказы, что часто ставило власти перед проблемами. Кочевой образ жизни солдат, оторванных от родных мест, так же как и паломников, вероятно, послужил одной из причин единства суеверных представлений и магических верований на обширном пространстве Европейской России и Сибири. В 1721 году первый иеромонах флота Маркел Радышевский доносил, что в армии у морских и сухопутных офицеров и солдат имеется множество волшебных «суеверных книжиц»[65].

Другой значительной категорией обвинявшихся в волшебстве (и по сходным административным причинам — из-за наличия соответствующих правовых норм) были представители духовенства. Необходимо признать, что, как отмечалось выше, представители низшего духовенства проявляли большой интерес к народной магии[66]. Предпринятое М.Н. Сперанским исследование владельческих сборников XVIII века показало, что из пяти категорий их владельцев (крестьяне, духовенство, купечество и прислуга, а также военные) лишь духовенство располагало магическими текстами[67]. Представители духовенства встречаются не только среди обвиняемых в волшебстве, но и среди истцов: так, один священник подал челобитную царю, утверждая, что некая супружеская пара злыми чарами испортила его дочерей[68].

Эффективная бюрократизация церкви при Петре позволила монарху ввести меры, нарушавшие тайну исповеди на том своеобразном основании, что в делах, касающихся государственных интересов, государство представляет Высшее Благо[69]. Это соображение и обусловленные им требования так или иначе превращали священнослужителей в государственных осведомителей. Названные обстоятельства, вместе с европеизированным образованием во вновь учрежденных в XVIII веке семинариях, знаменуют собой начало длинного пути, который привел к изменению статуса приходского, белого духовенства. Необразованный и в значительной

степени малоимущий клир, слабо отличающийся по уровню культуры от своих прихожан, превратился в полуобразованную закрытую касту плохо оплачиваемых мелких функционеров на государственной службе, сильно отчужденных от прихожан. Следует иметь в виду, что большинство священников были поповскими детьми; при этом лучшие семинаристы нередко находили себе применение в других областях государственной службы.

Смешение норм гражданского и церковного права усугубилось в результате церковной реформы Петра I. Он отменил патриаршество в Русской православной церкви и установил для ее управления, согласно «Духовному регламенту» 1721 года, Святейший синод. Последний оказался по существу лишь одной из ветвей государственного аппарата; а так как он имел также функции судопроизводства, различие между светской и церковной властью стало весьма призрачным, причем церковь утратила свою юрисдикцию во многих областях права[70]. В частности, специальные статьи против колдовства в этот период встречаются только в военном и морском законодательствах, описанных выше, хотя в 1722 году Синод получил от Петра подтверждение, что бракоразводные, богохульные, еретические и волшебные дела находятся в его юрисдикции[71].

Уже после Петра для тех, кто подозревался в колдовстве, были установлены жестокие наказания. Указы императрицы Анны Иоанновны от 20 марта 1731 года и 25 мая 1731 года предусматривают смертную казнь через сожжение для «обманщиков», занимающихся колдовством, и наказание кнутом или, в крайних случаях, смертную казнь за *обращение* к волшебникам (из формулировок ясно, что имелись в виду волшебники-мужчины)[72]. Слово «обманщики» свидетельствует о том, что законодательство отныне рассматривает колдовство как мошенничество, даже если наказание за него отражало прежние взгляды на магию и ересь.

В XVIII веке Синодальный суд разобрал около шестидесяти случаев колдовства и суеверий; количество же дел, которые попадали в поле зрения низших церковных и уголовных судов, достигает сотен[73]. В епископской присяге 1716 года все архиереи должны были поручиться, что в их епархиях не занимаются колдовством. Петровский «Духовный регламент» 1721 года, подтвержденный позднее указом императрицы Анны Иоанновны от 1737 года, обязывал всех епископов и архимандритов под угрозой судебного преследования за нерадивость, дважды в год посылать донесения в Синод обо всех выявленных в епархии случаях колдовства и суеверий[74].

В одном из таких донесений суздальский епископ в отчаянии констатировал, что не в силах сопротивляться распространению черной магии, в особенности порчи при родах, на свадьбах и даже в его собственных архиерейских покоях. Большинство епископов более сдержанны; очевидно, решив оставить повсеместно распространенные практики в покое, они посылали успокоительные донесения, что в их епархиях «слава Богу все добре»[75].

Следует отметить, что в XVIII веке даже немагическая религиозная деятельность, например наблюдение за знамениями и чудесами или предсказания, казалась уклонением от православия и подпадала под статьи о политических преступлениях. И на это были причины, поскольку такого рода деятельность нередко свидетельствовала о народном недовольстве. В 1720 году священник новгородского монастыря сообщил, что видел комету и странные знамения на небе (что, согласно народным представлениям, предвещало смерть монарха или национальное бедствие). Священник был отправлен в Тайную канцелярию, пытан и в конце концов сослан в Соловецкий монастырь. Этот величественный монастырь-крепость на Белом море часто использовался как место ссылки, особенно для инакомыслящих из числа знати и духовенства[76]. В еще более отдаленном якутском Спасском монастыре содержался в одиночном заключении некто Максим Малыгин в наказание за «тайные и богохульные сообщения с нечистой силой». Это было в начале XVIII века, и его тюремщики, как сообщается, не давали ему воды на том основании, что дьявол может помочь ему скрыться в воде, несмотря на цепи и караул[77]. В конце правления Екатерины II один монах предсказал время внезапной смерти императрицы и был тотчас же заключен в Шлиссельбургскую крепость (он, кажется, был освобожден и отправлен в «приличный» монастырь благодарным сыном императрицы Павлом I, который недолюбливал свою мать)[78].

* * *

Интересные и подробные материалы Синодального суда показывают, что именно считалось колдовством, а также то, как велись подобные дела.

1. Дело № 266 (272), 11 мая — 18 октября 1722 года. Прислано в Синод из Тайной канцелярии и касается Симона, в прошлом

женатого дьякона, который после смерти жены постригся в монахи и двадцать лет прослужил ризничим при архиерейском доме. Он был отправлен настоятелем Кузьминского монастыря во Владимирской епархии, но добровольно покинул этот монастырь, чтобы направиться в ряд монастырей в качестве простого монаха, после чего стал настоятелем Николаево-Пищеговской пустыни. В 1721 году его обвинили в политическом неблагоразумии, так как он оказывал знаки уважения инокине Елене, в миру царице Евдокии Федоровне Лопухиной, первой жене Петра I, а также в том, что он имел волшебные «тетратки» (так нередко называются в делах рукописи с магическими текстами) и «странные» письма: «Книга, глаголемая Врата Аристоте[левы] премудрые Александра царя Македонского» с разъяснением, «как по той книге ходить и разводить костми», Гадательная Псалтырь, «Книга глаголемая ...пророка Валаама волхва» и «Гадание пророка Валаама премудрого гадательныя и странныя», молитва священномученика Киприана на прогнание духов нечистых[79], «молитва на диавола» и запись о явлении св. Кузьмы-чудотворца, к которому Симон обращался с жалобой. В описи тетрадок Симона отмечалось, вероятно казавшееся существенным, то, что одни написаны скорописью, а другие полууставом с заглавиями (т.е. имеют вид церковного текста). Симон обвинялся также в гадании на бобах и жеребейками (в данном случае нарезанными кусочками хлеба), а также в других, недостойных монаха действиях. Очевидно, в данном случае его политическая вина не была сочтена слишком важной, поэтому дело и передали в Синод. Симону запретили служить и пожизненно сослали в Соловецкий монастырь[80].

2. Дело № 306 (270) 2 июня — 14 мая 1722 года. Василий Ефимов, дьячок Троицкой церкви в Новгороде, обвинен в том, что выдумал и огласил «ложное чудо» (будто бы от икон истекает святая вода и курится ладан)[81]. Синод переслал это дело в Юстиц-коллегию для исполнения светского наказания, рекомендуя казнить виновного. Юстиц-коллегия вынесла приговор о казни через сожжение[82].

3. Дело № 18 (602) 5 января — 4 апреля 1723 года. У отставного солдата Выборгского полка Ивана Краскова обнаружены подозрительные «тетради» и письма, деревянные жеребейки, травы и коренья. На допросе он показал, что нашел рукописи на Васильевском острове в Петербурге, а жеребейки получил от своего дяди, тоже солдата. Он в течение двух лет использовал жеребейки, что-

бы гадать о здоровье, и о смерти, «и о других домашних нуждах». Этому его научил дядя, коновал; причем Красков утверждал, будто никогда не ворожил для других и травы также использовал только для собственных нужд. Он отвергал всякие обвинения в идолопоклонстве, богохульстве, черной магии, заговаривании ружей и сообщении с дьяволом. Полковой врач подтвердил, что травы и коренья являются лечебными, а не вредоносными. Ивана приговорили к наказанию шпицрутенами шесть раз через батальон (после чего он едва ли остался в живых), а также к принесению публичного покаяния. Жеребейки были обречены на сожжение[83].

4. Дело № 149 (382). «Лжеюродивый» Василий Воитинов, двадцати лет, обвинен в убийстве, изнасиловании, двуперстном крещении (по-старообрядчески), «еретичестве», а также в том, что имел в своем услужении бесов, главного из которых звали Ирод-бес. Бесы, по рассказу Василия, помогали ему разорять мельницы (действие, нередко приписывавшееся колдовским чарам), доставляли ему сокровища из Греческой, Турецкой и Шведской земель. Вместо того чтобы признать рассказы лжеюродивого вздором, не стоящим внимания, Синод направил дело в Юстиц-коллегию на том основании, что обвиняемый совершал «великие волшебные действия... и несколько демонов в послушании у себя имел»[84].

5. Дело № 211 (269) 1731 года. Капитан Преображенского гвардейского полка Алексей Бредихин обвинил Ивана Мякинина, в прошлом новгородского «ландрихтера», в волшебстве. У обвиняемого были найдены различные заговоры и молитвы для облегчения родов, для заговаривания оружия и т.п., списки «Сна Богородицы», «Пророчества царя Давида», лечебник, сумки, в которых хранился набор трав, кореньев и разноцветных камней. Мякинин заявил, что получил все это по наследству и о волшебстве ничего не знал. Его приговорили к публичному покаянию[85].

6. Дело № 644 (741) 1729 года. Священник обвинен в венчании близких родственников (с нарушением церковных правил о степенях родства), в хранении «еретических» писем, включающих молитву Бабе-яге и приворотный заговор[86].

7. Дело № 453 (452). Священник Иван Иванов обвинялся епископом в том, что у него в воротник и шапку зашиты корешки в воске. Дело вернули епископу с указанием впредь не присылать бумаг, составленных не по форме и без соответствующих улик[87].

8. Дело № 115 (450). Подьячий Федор Соколов обвинялся в волшебстве, причем у него были найдены пять любовных заговоров[88].

9. Дело № 229 (187). У монаха обнаружили тексты, пародирующие богослужение («О службе кабаку»)[89].

10. Дело № 501 (434). У дьякона Василия Иванова нашли заговоры оружия, «от разбойников, от блудников и от еретиков» и от «дурного глаза». Ему же принадлежал список апокрифа «Хождение Богородицы по мукам». Хотя следствие приняло на веру, что все это досталось Василию Иванову в сундуке от деда и прадеда, дьякон тем не менее признан виновным по 149-й статье Воинского артикула[90].

11. Дело № 434 (206) 1731 года. У дьякона Черниговского собора в Москве Стефана Козьмина обнаружили волшебную тетрадку с наставлениями, как вызывать бесов: снять нательный крест, положить его под правую пяту, снять пояс, отречься от Христа, Богородицы и апостольской церкви, от апостолов, двунадесятых праздников, от своих родителей. В числе призываемых бесов были черемисские, крымские и саксонские и другие заморские, с такими именами, как Велигер, Валгел, Итас, Ирод, Аспид, Василиск, Енарей, Семион, Индик и Халей. Один из заговоров гласил: «Валаам, Валгел, Галилей, исцелите мя, раба Божия имярек, от недуга сего. Аминь 3[-жды]»[91].

12. Дело № 163 (361) 1731 года. Бригадир Дмитрий Порецкий обвинен его женой в государственной измене по статье «слова и дела». Следствие установило, что Порецкий бил свою жену и не жил с нею. Последняя показала, что муж с ней не живет, так как испорчен дворовой девкой, и что у мужа пропадала подушка — это дворовые колдовали, разлучая ее с мужем; по тем же причинам пропадали штаны мужа[92].

13. Дело № 74 (225) 1732 года. Поп-расстрига Петр Осипов обвинялся в том, что незаконно совершал богослужения в частных домах, жил во грехе и имел волшебные тетради[93].

14. Дело № 17 (707), 1734—1740 годы. Архимандрит Курского Знаменского Богородицкого монастыря Митрофан (Шеинков) обвинен в 81 преступлении; по его делу были собраны свидетельства на 486 листах, включавшие обвинения в безнравственности, жизни в роскоши, продаже церковного имущества, вымогательстве и колдовстве[94].

15. Дело № 428 (286) 1740 года. Слуга полковника Илья Човпило обвинялся в том, что кровью написал договор с дьяволом сроком на 30 лет[95].

16. Дело № 328 (431) 1740 года. У Якова Ярова, обвинявшегося в колдовстве, обнаружены коренья, травы, кости, волшебные заго-

воры, книга гаданий и букварь. Ему инкриминировали использование костей и Псалтыри для гадания. Под пыткой Яров признал, что отрекался от Христа и предавался Сатане. Он также показал, что знает в Симбирске еще одного волхва. Жена Ярова заявила, что Яков ставил иконы «ликом к стене», не носил креста, не поклонялся иконам и ей запрещал, отказывался умываться перед сном и поутру, а когда жена была беременна, говорил, «чтобы того младенца отдать крестить отцу ево Сатанаилу». Соседи Ярова в его защиту показали, что он только лечил, используя травы. В Синоде дело рассматривалось в 1740 году, между тем волшебник Яков Яров был сожжен еще в 1736-м[96].

17. Дело № 294 (292) 1746 года. Санкт-петербургская полиция арестовала крестьянина за то, что у него был найден список апокрифа «Сон Богородицы». Его приговорили к «нещадному» наказанию плетьми и ссылке в тяжелые работы в Ипатьевский монастырь[97].

18. Дело 17 (429) 1754 года. Священник и его жена обвинялись в обращении к волшебнице за «зельем» для рождения детей[98].

19. Дело № 528 (349) 1754 года. Суздальский епископ Порфирий доносил: колдовство и ворожба в его епархии настолько распространены, что их можно встретить почти в каждом доме. Епископ просил, чтобы его отпустили из Суздаля и освободили от пастырских обязанностей[99].

20. Дело № 114 (214) 1759 года. У капрала Ингерманландского драгунского полка Николая Серебрякова найдено письмо с обращением к Сатане. Военный суд приговорил вырвать капралу язык каленым железом и казнить через сожжение[100].

21. Дело № 169 (61) 1759 года. Крестьянин [Василий Рыбаков] пытался обеспечить расположение к себе вдовы, нашептывая наговор над бутылкой: в ту бутылку дунул и вином из той бутылки хотел напоить вдову. Крестьянин утверждал, что он не думал, что его действия являются волшебством. Наказан плетьми[101].

22. Дело № 322 (382) 1770 года. В Коломне выдвинуто обвинение против мальчика, который занимался волшебством, выкликая звериными голосами[102]. На самом деле первоначально процесс возник из-за того, что поп выдвинул ложное обвинение в порче против дьячка, который якобы испортил попадью. Обыск в доме попа обнаружил множество магических текстов, включая «Сон Богородицы», «Иерусалимский свиток», другие апокрифические и эсхатологические сочинения, гадание с упоминанием имени царя Давида и травник[103].

23. В 1770 году на Алтае государственный крестьянин Артемий Сакалов схвачен по подозрению в расколе; в дальнейшем обвинялся по «слову и делу». После расспросов в церковном суде отправлен в сибирскую провинциальную канцелярию для расследования политических обвинений, которые в конечном итоге подтвердились. Однако Сакалов был вновь направлен в церковный суд, поскольку его показания свидетельствовали о совершении им целого ряда религиозных преступлений. Обвиняемый сам записал перечень собственных прегрешений до своего ареста. В числе совершенных им грехов оказались грабеж, убийство, поджог, ограбление церквей и языческих курганов, связь с нечистой силой, произнесение колдовских заговоров с обращением к дьяволу (которого он называл отцом), Христу и трем древним славянским божествам: Перуну (которого судейские в своих пометах назвали «жидовским еретиком»!), Вихорю и Коляде. Кроме того, Артемий Сакалов толковал сны, разводил бобы и гадал по Псалтыри[104].

В других делах, описанных в литературе, солдат Петр Шестаков приговорен в 1740 году к наказанию шпицрутенами сквозь строй за владение заговорами[105]; еще один солдат, Петр Крылов, обвинялся в 1751 году в том, что он написал своей кровью четыре богохульных письма, желая стать богатым и знатным. Крылов заявил, будто он был научен крестьянином; а тот, в свою очередь, показал, что получил греховное заклинание с обращением к Сатане от монаха[106]. В 1756 году попы Макарий Иванов и Петр Осипов были лишены священства и вместе с братом Макария Стахеем и пономарем Иваном Кузьминым переданы в светский суд для наказания после расследования, которое выявило принадлежавшие им черные, демонические, заговоры[107].

Примечательно, что многие из обвиняемых и обвинителей в подобных случаях — довольно высокопоставленные лица как светского, так и духовного звания. При этом обвинения могли быть ориентированы на статьи военного законодательства или более старые статьи «слова и дела» о государственной измене. Обвинялись обычно мужчины; обвинения, как ни странно это звучит, подкреплялись уликами (чаще всего найденными у обвиняемого травами и кореньями, апокрифическими сочинениями, такими как «Сон Богородицы», текстами заговоров); изредка упоминается одержимость нечистой силой. Неудивительно, что в Синодальном суде рассматривалось много дел с участием духовных лиц; духовен-

ство оставалось той сравнительно небольшой и тесно организованной социальной прослойкой, над которой все еще сохранялась определенная юрисдикция Синода. Эти данные можно сопоставить со значительным процентом духовных лиц среди тех, кого обвиняли в колдовстве на еретических процессах Римской инквизиции в Италии[108]. Инквизиция не позволяла обвинявшимся в колдовстве свидетельствовать против других лиц. В российской же практике и до, и после издания петровского военного законодательства обвиняемые, по-видимому, всегда подозревались в сговоре с другими людьми, причем следствие стремилось выудить у них имена соучастников, виновных в аналогичных поступках. Ситуация до некоторой степени изменилась, лишь когда стали отклоняться контробвинения, поступавшие от приговоренных к смерти (по указу 10 апреля 1730 года), — это должно было защитить невинных от злонамеренных обвинений.

Следует также иметь в виду, что до конца XVIII века в России не было ни юриспруденции как академической науки, ни профессии юриста. По существу управление страной осуществлялось через законодательство посредством царских указов, которые интерпретировались царскими же чиновниками[109]. «Судебники» 1497 и 1550 годов и «Соборное уложение» 1649 года (попытки кодификации права в Московском государстве) на деле представляли собой смесь византийского по происхождению канонического права, административных правил, политических заявлений о взаимоотношениях царя, дворянства и остальной части общества, а также уголовного кодекса. В «Соборном уложении» области церковной юрисдикции и юрисдикции светского суда некоторым образом разграничивались, причем светское законодательство никак не касалось магии и колдовства, хотя в главе 1 и предложены меры против богохульства и кощунства. С другой стороны, как отмечает российский историк права Г.Г. Тельберг, самые первые слова статьи 1 главы 2 «Уложения» (т.е. первой главы, касавшейся светского права и особенно преступлений против величества, власти и здравия царя) — «буде кто каким умышлением учнет мыслить на государское здоровье злое дело» — на самом деле подразумевали колдовство и определяли наказание в виде смертной казни. Это кажется вполне справедливым, ведь именно по этой статье в 1689 году в связи с так называемым «делом Шакловитого» четверо мужчин обвинены в заговоре с использованием колдовства и насылании по ветру чар против юного Петра I и его семьи. Они были

признаны виновными и казнены: в срубе сожгли двух «волхвов» и обезглавили тех, кто их нанимал[110]. Тельберг цитирует несколько других дел, из которых становится ясно, что «злые умышления» на самом деле были магическими[111]. Да и странно, если бы новый законодательный свод никак не касался этой темы, — учитывая страх перед колдовством при российском дворе XVII века, характер клятвы, которую приносили находившиеся на государевой службе, и тот факт, что обвинения в колдовских делах столь часто приобретали политическую окраску.

Фактически с обвиняемыми в «магических» преступлениях в XVIII веке поступали в высшей степени непоследовательно. Признанные виновными могли действительно быть наказаны плетью, кнутом, заклеймены раскаленным железом, изувечены, сосланы или казнены; но они могли быть и отпущены — с предостережением или для покаяния. Подобное происходило часто, когда дело передавалось из светского суда в церковный. Например, в 1727 году по статье «слова и дела» обвинялся некто Роман Краснопольский: чтобы обладать при живой жене другими женщинами, он списал заговор со слов крестьянина Моисея Чурина. Этот заговор надо читать над солью, класть соль в квас или еду и давать девкам или женкам[112]. Роман клялся, что ничего не делал, об этом не рассказывал и никому больше списывать заговор не давал (в таких случаях это всегда считалось очень важным смягчающим фактором). Следствие обнаружило в шапке крестьянина «травы»; копию «Сна Богородицы»; заговор для успеха в суде и перед важными людьми; другой заговор для того, чтобы посеять раздор между мужем и женой; и «месечник» с предсказанием дней «добрых и злых» для путешествия[113]. По этому делу архиепископ Варнава постановил: обвиняемый не причинил никакого вреда; против него не было жалоб; он имеет добрую репутацию; его приходской священник сообщал, что Роман никогда не признавался на исповеди, будто имел волшебные книжки (пример практического нарушения тайны исповеди, допущенного Петром I). Роман Краснопольский был отправлен домой на поруки с указанием впредь вести себя примерно. Он оказался удачливым — в одном из епитимийников XVIII века указано, что за «ворожбу», заключавшуюся всего лишь в метании трех кусочков хлеба (вид жеребеек) и гадании с ключом и Псалтырью, полагается 105 земных поклонов и 230 молитв ежедневно в течение шести лет[114].

Синод, озабоченный своей непоследовательностью, в апреле 1722 года потребовал от царя указаний, как следует наказывать рас-

пространителей суеверий. Практичный Петр решил, что виновные достойны вырезания ноздрей и отправки на галеры[115].

Однако не все дела о магии и колдовстве передавались в Синодальный суд. Например, в 1753 году группу крестьян в имении близ Суздаля арестовали за попытку уморить помещика при помощи волшебства и отравы. Они обратились к ворожею Максиму Маркову, бывшему деревенскому писарю, предлагая рубль за смертельные чары. Метод Маркова состоял в следующем: он читал над куском воска заговорную книгу и кувыркался перед иконой через нож, воткнутый в пол; затем велел прилепить заговоренный воск к кровати и башмакам жертвы, а также к дверному порогу. Волшебник и заговорщики, которые использовали также мышьяк, были схвачены и отосланы в Москву в Сыскной приказ, где предстали перед следствием на основании указа Анны Иоанновны от 8 января 1733 года, запрещавшего торговлю ядами, и петровского Воинского артикула. После обязательной пытки они сознались в содеянном и были приговорены к смерти через сожжение по петровскому военному законодательству и аннинскому указу 1731 года о волшебниках. Смертная казнь была заменена телесным наказанием: 70 ударов кнута, вырезание ноздрей и пожизненная ссылка «в тяжкие труды» на верфи, т.е. согласно петровской директиве, о которой говорилось выше[116].

В правление Екатерины II (1762—1796) было предпринято несколько попыток модернизации и регулирования российского законодательства. Указ императрицы Елизаветы Петровны от 17 мая 1744 года устанавливал, что для всех приговоренных к смертной казни приведение в исполнение приговоров следует отложить, а подробности дела переслать в Сенат. Как следствие этого, в начале царствования Екатерины Правительствующий сенат получил через архангельскую провинциальную канцелярию доношение о случае, расследованном местным судом. Крестьянин Андрей Козыпин признался после допросов и пытки, что научился «чародейству и волшебству» в Сибири от некоего Ивана Поскотина. Он утверждал, что Поскотин для колдовства призывал бесов и что он, Козыпин, этих бесов видел и сам «испортил» десятерых мужчин и женщин. Местный суд, очевидно все еще следуя петровской инструкции, приговорил мужика к наказанию кнутом, вырезанию ноздрей, клеймению лба и щек и отсылке на галеры. Правительствующий сенат был явно недоволен таким решением и потребовал, чтобы Козыпина содержали под стражей до тех пор, пока в

Сенат не пришлют детального расследования по делу, включая имя человека, который обвинял Козыпина, сведения о том, какие меры приняты, умерла ли или нет какая-либо из предполагаемых жертв колдовства. В дальнейшем было добавлено, что пытку можно применять только в исключительных обстоятельствах (позднее Екатерина II отменила ее).

В 1775 году издано Уложение для управления губерний. Оно включало главу 26 о создании Совестного суда. Это типично просветительское начинание (некоторые приписывают его С.Е. Десницкому, ученику Адама Смита и первому в России профессору права). Среди социальных болезней, с которыми предстояло иметь дело Совестному суду, чтобы в известной степени их декриминализировать, упоминается колдовство (под ним подразумевались и магия, и чародейство, и ворожба-гадания); «Уложение» рассматривает колдовство как следствие невежества, глупости и обмана[117]. Екатерининский «Устав благочиния или полицейский» 1782 года возвращается к этому вопросу в 224-й статье, подтверждая, что колдовство и подобные ему измышления происходят от невежества, суеверий или мошенничества и запрещены по закону. В законодательном акте упомянуты колдовство, чародейство, «курение» (вероятно, «окуривание», наведение чар по ветру[118]), запугивание чудовищами, предсказание судьбы по воздуху или по воде, толкование снов, магический поиск кладов, вызывание духов, нашептывание над письменами, травами или напитками[119].

Екатерина, несмотря на декларировавшиеся намерения, не перестроила всей законодательной системы. Первая тотальная кодификация права после «Соборного уложения» 1649 года была проведена лишь в 1833-м, когда император Николай I опубликовал Свод законов Российской империи, собранный трудами М.М. Сперанского[120].

Тем не менее одна новая деталь присутствует в официальном и законодательном осмыслении колдовства в России XVIII века. За воздействие на простых и легковерных людей осуждались магические практики и религиозный обман, имевшие место в лоне самой официальной церкви. Это стало важнейшей особенностью реформы Русской православной церкви, проведенной Петром I. Здесь свою роль сыграли контакты с западными, в том числе английскими, богословами и натурфилософами. В случае с Екатериной II влияние просветителей обеспечило сходное отношение, хотя наказания, назначаемые за суеверные практики, на протяжении всего

XVIII века были далеко не просветительскими. Обеспокоенность законодателей магией и колдовством как мошенничеством сохранялась в России и в XIX веке: в 1890 году вновь принятые законы опять упоминали о суеверии, невежестве и мошенничестве и запрещали любому гражданину объявлять себя колдуном, предсказывать судьбу или продавать волшебные снадобья[121].

Я указал выше, что в XVII веке находящиеся на службе при дворе и государственные чиновники (так же как солдаты, духовные лица и чиновники XVIII века) составляли значительную часть тех, кого, судя по сохранившимся источникам, обвиняли в колдовстве. Учитывая социальные условия и российскую законодательную систему, на основании которой выдвигались обвинения в колдовстве, различия между российским опытом и опытом большинства стран остальной Европы представляются скорее вымышленными, нежели имеющими отношение к реальности. Фактически на обширных пространствах Российской империи административный контроль был слабым и проступки крепостных обычно оставались вне формального ведения судов[122]. Большинство подозреваемых в колдовстве составляли деревенские крепостные, и их не обязательно было приводить в суд, который бы судил их по существующим опубликованным законам. Они могли подвергнуться самосуду своих господ или соседей либо предстать перед мирским сходом, разрешавшим многие споры на местах, включая споры о наследстве и собственности, по нормам обычного права. Например, существует целый ряд свидетельств о расправах с подозреваемыми в колдовстве на Украине в XVIII веке. В 1711 году десятерых женщин испытывали погружением в воду, «купанием»; в 1738 году избит и сожжен помещик, заподозренный в колдовстве; женщина под пыткой созналась в том, что превращалась в козу или собаку и, призывая злых духов, губила людей; в 1770 году обмазан смолой и сожжен некий турок; униатского священника заподозрили в том, что он с помощью колдовства распространял чуму; священник сожжен заживо. Во всех этих случаях к убийствам приводило не следование букве закона, а опасения людей, обычно страх перед эпидемиями, которые в народном сознании тесно связаны с колдовством[123].

Этот вид охоты на ведьм в России (особенно в сельской местности), как в Центральной и Западной Европе, сохранялся и в XIX веке[124]. Иногда в него были вовлечены и местные квазиюридические образования: в конце XVIII — начале XIX века это были общины, или миры. Мир обладал правом самоуправления и юри-

дическими функциями, но использовал также процедуры и представления о виновности, заимствованные скорее из традиционной деревенской практики, нежели из предписаний закона (например, на «суде Божием» обвиняемый клялся на иконе, причем его тщательно обследовали: не начались ли у него судороги и не изменилось ли его поведение, что должно было свидетельствовать о его осуждении высшими силами). Сохранилось много известий об обвинениях женщин, обычно стремившихся магическими средствами воздействовать на своих мужей[125]. Обвинения в порче в 1820—1840-х годах могли переправляться в вышестоящие инстанции, включая губернские суды.

Историк права А.А. Левенстим отмечает много случаев: испытание «ведьм» погружением в воду в 1880-х годах[126]; сожжение их крестьянами в 1879 году (местный суд оправдал большинство участников казни, а остальных приговорил лишь к церковному покаянию) и в 1889-м (в данном случае на вертеле, с одобрения собственного сына «ведьмы»); забивание ведьмы до смерти в 1894 году и убийство колдунов (иногда за «порчу свадеб») в 1879, 1880, 1888, 1895 годах[127]. В 1880-м только в Пензенском уезде убиты три ведьмы[128]; женщины подвергались избиению за колдовство также в 1884 и в 1886 годах[129]. Фольклористу и этнографу начала XX века Е.Н. Елеонской 75-летний информатор из-под Можайска рассказывал, как однажды вся община собралась на праздник Аграфены Купальницы (24 июня), чтобы убить «прожинщицу», колдунью — та в полночь или полдень «портила» урожай ржи. Они побили камнями кошку, которая очутилась на перекрестке дорог и была принята за ведьму-оборотня, причем женщина, подозревавшаяся в колдовстве, якобы в тот же час заболела и продолжала болеть до самой смерти (которая последовала через 12 лет!)[130]. Эта нелепая деталь делает весь рассказ вполне правдоподобным; значение истории заключается в том, что ее вообще сочли нужным рассказывать. Известен гораздо более поздний случай, 1997 года: одна женщина убита, а другая и пятеро детей ранены при нападении на предполагаемую ведьму в деревне Терехово под Курском. В милицейском отчете по этому преступлению сказано: «Можно отправиться в современной России куда угодно и обнаружить, что колдовство является частью повседневной жизни»[131].

Но, как и в другие периоды истории и в других странах, ни местная истерия, ни ужесточение правовых норм, ни церковная проповедь, ни усилия просветителей, по-видимому, не приносили

значительного успеха в деле искоренения практик народной магии и гаданий. Они существовали и при советском режиме, несмотря на враждебность властей ко всему, что могло быть названо суевериями (включая религию, психологию Фрейда и Юнга, генетику и кибернетику). В постсоветских условиях вседозволенности и идеологического коллапса под влиянием западного нью-эйджеанизма и при поддержке неразборчивых в средствах дельцов такие практики продолжают процветать.

---

[1] В. Флинт (*Flint*. The Rise of Magic in Early Medieval Europe), опираясь на обзор обширного круга источников, вообще заявляет, что средневековая церковь отказалась от оппозиции по отношению к магии и гаданиям и начала, напротив, активно их использовать. Эта точка зрения, нашедшая любопытное развитие в интерпретациях нью-эйджеанизма, не подтверждается достоверными данными и не учитывает опыт православного мира. Однако явное несоответствие между декларациями христианских авторов и бесспорными свидетельствами об интересе к магии отдельных представителей духовенства заставляет признать, что утверждения В. Флинт все же не лишены некоторых оснований.

[2] Об этом см. старые, но все еще полезные обзоры: ERE. Vol. 4. (s.v. *Divination (Christian)*). О более современных дискуссиях см.: *Barb*. Survival of the Magic Arts; *Aune*. Magic in Early Christianity; *Kieckhefer*. Magic in the Middle Ages. P. 36—42: Magic, Early Christianity and the Graeco-Roman World.

[3] *Kieckhefer*. Forbidden Rites: A Necromancer's Manuel of the Fifteenth Century. P. 11

[4] См.: Изборник.

[5] Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. Стб. 4. Ст. 7.

[6] *Смирнов*. Материалы. С. 10.

[7] Там же. С. 41.

[8] Там же. С. 65.

[9] Там же. С. 45—47. Намерение жены извести мужа с помощью зелья было одним из оснований, дающих мужчине право развестись, еще по каноническому своду законов, вошедших в церковный устав Ярослава XI века. В дальнейшем это неоднократно подтверждалось в позднейших сводах церковного права. См.: *Срезневский*. Словарь (см. *зелье*).

[10] *Fennell*. History of Russian Church. P. 56, 58.

[11] Стоглав. Гл. 41, вопр. 2, 3, 26. Ср. с практикой фриульских бенанданти конца XVI века, описанных К. Гинзбургом: *Ginzburg*. The Night Battles. P. 163; см. также: гл. 9.2.

[12] Хороший обзор по этому вопросу представлен: *Wilson*. Witchcraft and Heresy. О развитии связи колдовства с ересью со времен раннехристианской церкви со специальным исследованием дуализма и православной традиции см.: *Stoyanov*. Der Magier als Heresiarch. Р. Кикхёфер высказывает весьма важные

мысли относительно «Инквизиции» как «мифической организации полемической литературы» (*Kieckhefer.* The Office of Inquisition and Medieval Heresy).

[13] См.: *Barb.* The Survival of Magic Arts; *MacMullen.* Enemies of the Roman Order. Ch. 3, 4; а также огромное количество более поздних материалов, в том числе: *Castello.* Cenni sulla repressione del reato di magia; *Trombley.* Hellenic religion and Christianization. Ch. 1, IV: The Legislation against Sorcery; *Schlosser.* Pagans into Magicians; *Greer.* Fear of Freedom, особенно P. 119—124; *Montero.* Politica y adivinacion.

[14] См.: *Luck.* Arcana mundi. P. 256.

[15] Подробнее об этом см.: *Perrie.* Pretenders and Popular Monarchism. P. 15.

[16] Полезные наблюдения по этому вопросу см.: *Smith.* How Magic was Changed by the Triumph of Christianity. Ив Левин в ее детальном исследовании сексуальных отношений у православных славян утверждает, что православные авторы-славяне не делали различий между колдовством и язычеством: *Levin.* Sex and Society. P. 42.

[17] Об этой связи см. гл. 9.

[18] Полезный список дел приводит знаток эзотерики Монтагю Саммера в предисловии к его английскому переводу «Malleus maleficarum» (*Kramer H., Sprenger J.* Malleus maleficarum, [1486?]. P. XI—XII).

[19] *Geitler.* Euchologium. F. 105 v.

[20] *Dubler.* Abū Hāmid. P. 63.

[21] Alexander (*Alexander.* Incantations. P. 344) отмечает, что эта практика восходит к временам законов Хаммурапи. См. также обзор по поводу дискуссии об этой практике у славян: *Zguta.* The Ordeal by Water (Swimming Witches) in the East Slavic World. T. 5. C. 230—240.

[22] Судебники XV—XVI веков. С. 9.

[23] Там же. С. 354, 384.

[24] *Попов.* Суд и наказание. С. 130.

[25] ПСЛР. Т. 10. С. 65, 270.

[26] См. : *Butler.* Foreign Impressions of Russian Law. P. 81. Автор ссылается на свидетельства С. Герберштейна и Дж. Флетчера.

[27] См.: *Haney.* From Italy to Muscovy. P. 67—70.

[28] Судные списки Максима Грека и Исака Собаки. С. 148—149.

[29] Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 7, 26.

[30] *Скрынников.* Иван Грозный. М., 1975. С. 29, 197—198. Детали описываемых событий не вполне достоверны и частично взяты из исторических анекдотов.

[31] См.: *Голикова.* Организация политического сыска в России XVI—XVII вв.

[32] Большая советская энциклопедия. 3-е изд.(см: *«слово и дело государево»*).

[33] *Елеонская.* Сказка, заговор и колдовство в России. С. 100—101. О насылании чар по ветру см. выше (гл. 2.3.2).

[34] Цит. по: ERE. Vol. 3. Col. 466 a.

[35] См.: *Perrie.* Pretenders and Popular Monarchism. P. 15, 28.

[36] *Тельберг.* Очерки политического суда. С. 67.

[37] *Минько*. Суеверия. С. 27. Л. Минько не приводит документальных фактов, подтверждающих его утверждения, но он перечисляет имена докторов, которые действительно были казнены по обвинению в колдовстве.

[38] *Минько*. Суеверия. С. 23.

[39] В. Кивельсон предлагает анализ подобных случаев, причем обвинения все же обычно выдвигались господами против зависимых людей: *Kivelson*. Patrolling the Baundaries. С. 302—323.

[40] *Uspensky*. Tsar and Pretender. P. 273—276. О Лжедмитрии и волшебстве см. также: *Perrie*. Pretenders and Popular Monarchism. P. 55—56, 67—68, 76—77, 91—104, 112—113, 110, 242. О дискуссии, касающейся альтернатив бинарным оппозициям в культурном паритете «святая/ведьма», см.: *Kieckhefer*. The Holy and the Unholy.

[41] Из хронографа 1617 года // Памятники литературы Древней Руси: Конец XVI — начало XVII в. С. 328, 332. Впервые о цыганах было упомянуто в 1558 году: *Фасмер*. Этимологический словарь (см. *цыган*). Соединение цыганского с магическим тем интереснее, что известно о цыганском гадании в более позднее время.

[42] *Massa*. A Short History. P. 148.

[43] *Кирша Данилов*. Древние российские стихотворения. С. 79, 81.

[44] О связи между сорокой и ведьмой см. выше (гл. 3.4).

[45] Сведения о колдовских процессах в России XVII века см.: *Новомбергский, Черепнин, Zguta, Kivelson*.

[46] Это важное дополнение к ряду уже известных ведовских процессов в России опубликовано в 1991 году: *Kivelson*. Through the Prism of Witchcraft. С. 74—94.

[47] *Muchembled*. Satanic Myth and Cultural Reality. P. 160. См. также: *Thomas*. Religion and the Decline of Magic. Указатель (*conspiracy*). Возможно, самым новым стал случай, коснувшийся одновременно Англии и России: английский маг Алистер Кроули предложил через московского корреспондента New York Times Вальтера Дуранти внедрить в СССР новую магическую религию, чтобы истребить православную церковь, см.: *Ryan*. The Great Beast. P. 156.

[48] *Голикова*. Организация политического сыска. С. 31. См. также: *Новомбергский*. Колдовство в Московской Руси. С. 127; *Елеонская*. Сказка, заговор и колдовство в России. С. 103.

[49] РГАДА. Ф. 6. Д. 3.

[50] *Longworth*. Alexis. P. 199.

[51] РГАДА. Ф. 6. Д. 7. Боязнь отравления при дворе сохранялась и в XVIII веке, когда Петр Великий вскрыл тело недавно умершего врача Эрскина (Арескина), чтобы удостовериться, не был ли он отравлен. Впрочем, научная любознательность Петра и его специфическое чувство юмора также сыграли в этом случае свою роль.

[52] *Longworth*. Alexis. P. 221; *Голикова*. Организация политического сыска. С. 33.

[53] *Котошихин*. О России. Л. 171—172.

[54] См.: *Hughes*. Russia and the West. P. 80—88.

[55] Розыскные дела о Федоре Шакловитом и его сообщниках. Т. 3. Стб. 1235—1271.

[56] См.: Российское законодательство X—XX вв. Т. 4. Законодательство периода становления абсолютизма. С. 328—329.

[57] *Попов.* Суд и наказание. С. 370.

[58] См.: *Бобровский.* Военное право в России при Петре Великом. С. 134—135, 144—145, 158—160. П.О. Бобровский установил, что соответствующие артикулы Петровского свода были заимствованы из шведских и германских сводов. Насколько я могу судить, последующие российские и советские историки права не обратили внимания на это открытие Бобровского, хотя П.П. Епифанов широко цитировал его по другим вопросам петровского воинского законодательства (см.: *Епифанов.* Воинский устав Петра Великого). Работа П.П. Епифанова стала основным советским исследованием военного законодательства Петра, появившимся сразу после Второй мировой войны, в разгар эпохи культа личности Сталина. Епифанов развенчивал «буржуазные фальсификации» относительно западных влияний и приписывал Петру вполне самостоятельное создание военного законодательства и вооруженных сил нового типа, предопределившее величайшие победы Красной армии под руководством И.В. Сталина. Артикулы 1 и 2 Епифанов не рассматривал. Ряд зарубежных историков, исследовавших петровское военное законодательство, интересовались прежде всего сравнительным изучением законодательства или административной реформы и, насколько я могу судить, тоже не занимались этим вопросом (ср.: *Лавров.* Колдовство и религия в России. С. 347—349).

[59] О дискуссии относительно «Carolina» в англоязычной литературе см.: *Esmein.* A History of Continental Criminal Procedure. P. 305 ff.

[60] О дискуссии относительно влияния «Carolina» на правовое отношение к колдовству см.: *Midelfort.* Witch Hunting in South Western Germany 1562—1684. P. 22—23.

[61] *Воскресенский.* Законодательные акты Петра I. С. 29. Генерал Адам Адамович Вейде принадлежал к ближайшему окружению Петра. Он был офицером Преображенского полка, одним из тех, кого Петр посылал за границу изучать зарубежный военный опыт, и организовывал поездку Петра в Англию в 1698 году. Вейде — активный участник административных реформ петровского царствования, в особенности создания системы коллегий по шведскому образцу (он был в Швеции военнопленным) и приглашения в Россию зарубежных специалистов, включая опытных юристов. В 1717 году назначен вице-президентом Военной коллегии, возглавлявшейся князем Меншиковым.

[62] См.: *Peterson.* Peter the Great's Administrative and Juridical Reforms. P. 406. Эта книга посвящена Воинскому артикулу, но статьи о колдовстве в ней не рассматриваются.

[63] Памятники русского права. Вып. 8. С. 485.

[64] С петровского времени до 1793 года военная служба была определена настолько долгой, насколько позволяют силы и здоровье; затем ее сократили до 25 лет, а в 1834 году — до 20 лет. См. об этом: *Keep.* Soldiers of the Tsar. P. 156, 334.

[65] *Смилянская.* «Суеверная» книжица первой половины XVIII в. С. 33.

[66] И не только в России. К. Томас (*Thomas.* Religion and the Decline of Magic. P. 274) замечает об Англии позднего Средневековья и раннего Нового времени: «Монахи и капелланы оказывались постоянно вовлеченными в политические заговоры XV века, всячески использовавшими магические средства. Пора-

зительная черта дел о колдовстве, зафиксированных в начале XVI века — то, что их участниками нередко были священнослужители».

[67] *Сперанский*. Рукописные сборники XVIII в. С. 86—92.

[68] *Елеонская*. Сказка, заговор и колдовство в России. С. 101.

[69] Об этом см. подробнее: *Cracraft*. The Church Reform of Peter the Great. P. 238—243 и др.

[70] Ibid. P. 100—107.

[71] Ibid. P. 191.

[72] ПСЗ. Т. 8. № 5761.

[73] *Смилянская*. Донесения 1754 г. в Синод суздальского епископа Порфирия. С. 255.

[74] ПСЗ. Т. 1. № 7450.

[75] *Смилянская*. Донесения 1754 г. в Синод суздальского епископа Порфирия. С. 256. Сн. 9.

[76] *Семевский*. Слово и дело! 1700—1725. С. 37—42.

[77] *Шорохов*. Корпоративно-вотчинное землевладение. С. 38—39.

[78] *Лопухин*. Записки сенатора. С. 84—85.

[79] Киприан сам был магом и имел в услужении бесов — см. выше с. 32.

[80] Описание документов и дел синода. Т. 1. Стб. 272—276.

[81] Там же. Ст. 346. Целью петровской церковной реформы 1721 года (и «Духовного регламента»), среди прочего, было предотвращение подобных религиозных обманов и злоупотреблений.

[82] Полное собрание постановлений и распоряжений. Т. 1. С. 301—307. № 250.

[83] Описание документов и дел синода. Т. 3 (1723 г.). Стб. 11—13.

[84] Там же. Т. 3. Стб. 175.

[85] Там же. Т. 5 (1725 г.). Стб. 361.

[86] Там же. Т. 8. (1728 г.). Стб. 612. Заговор опубликован: *Смилянская*. Заговоры из рукописных материалов XVIII века. С. 368. О Бабе-яге см., например: *Черепанова*. Мифологическая лексика русского Севера. С. 99—109; *Кондратьева*. Метаморфозы собственного имени (см. *Баба-яга*).

[87] Описание документов и дел синода. Т. 8 (1728 г.). Стб. 439—440.

[88] Там же. Стб. 105.

[89] Там же. Т. 9 (1729 г.). Стб. 346. См. подробнее: *Смилянская*. К вопросу о народной смеховой культуре XVIII в. Т. 45. С. 435—438.

[90] Описание документов и дел синода. Т. 9. Стб. 698.

[91] Там же. Т. 10 (1730). Стб. 693—694, 1306—1307.

[92] Там же. Т. 11. (1731). Стб. 202.

[93] Там же. Т. 12 (1732). Стб. 132.

[94] Там же. Т. 14 (1734 г.). Стб. 17. Дело не было решено до февраля 1741 года.

[95] Там же. Т. 16 (1740). Стб. 529.

[96] Там же. Т. 20 (1740). Стб. 331—333.

[97] Там же. Т. 26 (1746 г.). Стб. 455.

[98] Там же. Т. 34 (1754 г.). С. 97—101.

[99] Там же. Т. 34. Стб. 482.

[100] Там же. Оп. 39 (1759 г.). Стб. 377 (из дела неясно, привели ли приговор в исполнение).

[101] Там же. Т. 50 (1770 г.). Стб. 220.

[102] Обвинения в выкликании звериными голосами связывали с истерическими возгласами кликуш и считали следствием порчи, они часто встречались в документах XVII века, см., например: *Черепнин.* Из истории древнерусского колдовства XVII в. С. 95—96.

[103] Описание документов и дел синода. Т. 50 (1770 г.). Стб. 413.

[104] *Покровский.* Исповедь алтайского крестьянина. С. 49—57.

[105] Заговоры опубликованы: *Смилянская.* Заговоры из рукописных материалов XVIII века. С. 364.

[106] Описание документов и дел синода. Т. 31 (1751 г.). Стб. 298—299.

[107] Заговоры опубликованы: *Смилянская.* Заговоры из рукописных материалов XVIII века. С. 364—366, 600.

[108] См.: *Tedeschi.* Inquisitorial Law and the Witch. P. 85.

[109] См., например: *Madariaga.* Penal Policy.

[110] Это сложное дело охарактеризовал А. Труворов: *Труворов А.Н.* Волхвы и ворожеи на Руси в конце XVII века. С. 711—712.

[111] *Тельберг.* Очерки политического суда и политических преступлений в Московском государстве XVII в. С. 61—68. Эту точку зрения поддерживает и Н.Б. Голикова (*Голикова.* Организация политического сыска в России XVI—XVII вв. С. 33—34).

[112] «Шептание» над бумажками, травами и питьем входило в число магических практик, отмеченных в уголовных преступлениях при Екатерине Великой во второй половине XVIII века. См. об этом ниже.

[113] Розыск о Моисее Чурине.

[114] См.: *Востоков.* Описание. С. 551.

[115] ПСЗ. Т. 6. № 3963. *Cracraft.* Church reform. P. 292. Галерный флот, основанный Петром I по итальянскому образцу и продолжавший существовать до начала XIX века, составлял важную часть российского морского могущества. Он был административно отделен от корабельного морского флота и широко укомплектован приговоренными преступниками.

[116] *Беляев.* Бытовые очерки.

[117] См.: Российское законодательство X—XX веков. Т. 5. Законодательство периода российского абсолютизма. С. 275, 316. В Англии в 1736 году было объявлено противозаконным «делать вид», что используешь колдовство; английский «Fraudulent Mediums Act» 1951 года аналогичным образом осуждает тех, кто «мошеннически» объявляет себя медиумом или обладателем сверхъестественной силы.

[118] Гадание по дыму имеет очень древнее происхождение, но в российском контексте мне не попадались свидетельства о его бытовании, кроме описаний простейших методов гадания о суженом или о погоде (см. гл. 4.5.2). В данном случае под «курением» имелось в виду, вероятно, магическое заклинание оружия с окуриванием его «волшебными» травами.

[119] ПСЗ. Т. 20. № 14392. Т. 21. № 1539.

[120] Это было Полное собрание законов Российской империи, изданное в 1830 году и содержащее более чем 30 000 законов, опубликованных по хронологическому принципу — с 1649 по 1825 год.

[121] Устав. Ст. 30—31. Изд. 1890 г. См. в : *Попов.* Суд и наказание. С. 383.

[122] *Hartley.* Social History of the Russian Empire. P. 111. Дж. Хартли отмечает: «Надзор за деревней оставался в значительной степени вне государственного контроля, и постольку, поскольку вообще существовал, осуществлялся землевладельцами над их крепостными или самими крестьянскими общинами» (Ibid. P. 124).

[123] *Антонович.* Колдовство. С. 18, 26; *Alexander.* Bubonic Plague. P. 30, 107, 113.

[124] См. подробнее: *Worobec.* Witchcraft Beliefs and Practices in Prerevolutionary Russian and Ukrainian Villages. С. 165—187.

[125] *Миненко.* Русская крестьянская община. С. 151—153. Н.А. Миненко также отмечает тот важный факт, что обвиняемые часто были пришлыми.

[126] *Левенстим.* Суеверие в его отношении к уголовному праву. С. 157—219 (204—205).

[127] Там же. С. 181.

[128] Там же. С. 185.

[129] Там же. С. 201.

[130] *Елеонская.* Записи обычаев и обрядов. С. 221.

[131] *Specter.* «Sorcery» and Murder in a Forgotten Village. P. 2.

Библиография

Абагар на Филип Станиславов. Рим, 1651 / Изд. подгот. Б. Райков. София, 1979.

Абаев В.И. Образ Вия в повести Н. В. Гоголя // Русский фольклор: Материалы и исслед. М.; Л., 1959. Т. 3. С. 303—307.

Абрамов И. Черниговские малороссы: Быт и песни населения Глуховского уезда Черниговской губернии // Живая старина. 1905. № 4. С. 513—551.

Агапкина Т.А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 103—150.

Адоньева С.Б., Овчинникова О.А. Традиционная русская магия в записях конца XX века. СПб., 1993.

Айналов Д.В. Очерки и заметки по истории древнерусского искусства: Коломенский дворец // Известия ОРЯС. 1913. Т. 18, вып. 3. С. 103—119.

Аксаков С.Т. Семейная хроника // Собр. соч.: В 3 т. М., 1986. Т 1. С. 33—223.

Аксентон Ю.Д. Сведения о драгоценных камнях в Изборнике Святослава 1073 года и в некоторых других памятниках // Изборник Святослава 1073 г.: Сб. ст. М., 1977. С. 280—292.

Александрия: Роман об Александре Македонском по рус. рукописи XV в. / Изд. подгот. М.Н. Ботвинник, Я.С. Лурье, О.В. Творогов. М.; Л., 1965.

Александрыя / Склад. У.В. Анічэнка. Мінск, 1962.

Алексеев М.П. Словари иностранных языков в русском азбуковнике XVII века. Л., 1968.

Алмазов А.И. Тайная исповедь в православной восточной церкви: В 3 т. М., 1995. (Репр. изд. Одесса, 1894.)

Ангушева-Тиханова А. Гадателните книги в старобългарската литература. София, 1996.

Андреева М.А. Политические и общественные элементы византийско-славянских гадательных книг // Byzantinoslavica. Prague, 1930. Т. 2. С. 47—73, 395—415; 1931. Т. 3. С. 430—461; 1932. Т. 4. С. 65—84.

Аникин И.Л. К происхождению памятников врачебной письменности // Сов. здравоохранение. 1986. № 5. С. 67—69.

Антология педагогической мысли Древней Руси и Русского государства XIV—XVII вв. М., 1985.

Антонова В.И., Мнева Н.Е. Каталог древнерусской живописи XI — начала XVIII в.: В 2 т. М., 1963.

Антонович В.Б. Колдовство: Документы, процессы, исследования. СПб., 1877.

Арсений, иером., Иларий, иером. Описание славянских рукописей Библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1878. Т. 1.

Архангельский А.С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности: (обозрение рукописного материала) // ЖМНП. 1888. Июль. С. 1—49; Август. С. 203—295.

Архипов А.А. Древнерусская книга пророка Даниила в переводе с древнееврейского. М., 1982. Ч. 1 (Предварительные публикации / АН СССР. Ин-т рус. лит.; Вып. 153).

Архипов А.А. Из истории гебраизмов в русском книжном языке XV—XVI вв.: Автореф. дис. ... канд. филол. наук/ МГУ. М., 1982.

Архипов А.А. О происхождении древнеславянской тайнописи // Сов. славяноведение. 1980. № 6. С. 79—86.

Архипов А.А. По ту сторону Самбациона: Этюды о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контактах в X—XVI вв. // Monuments of Early Russian Literature. Oakland, Cal., 1995. Вып. 9.

Арциховский А.В., Янин В.Л. Новгородские грамоты на бересте: (из раскопок 1962—1976 гг.). М., 1978.

Афанасьев А.Н. Народные русские легенды. Новосибирск, 1990. (Репринт. изд. М., 1859.)

Афанасьев А.Н. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3 т. М., 1984—1985.

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М., 1994. (Репринт. изд. М., 1865—1869.)

Афанасьев А.Н. Русские заветные сказки. М., 1991. (Репринт. изд. Женева, 1862.)

Афанасьев А.Н. Языческие предания об острове-Буяне // Временник Общества истории и древностей российских. 1851. Кн. 9. С. 1—24.

Бажан И.А., Каргапольцев С.Ю. Об одной категории украшений-амулетов римского времени в Восточной Европе // Сов. археология. 1989. № 3. С. 163—170.

Балабан М. Евреи-врачи в Кракове и трагедии гетто XV—XVII вв. // Еврейская старина. 1912. № 1. С. 38—53.

Балашов Д.М. и др. Русская свадьба: Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтюге (Тарног. р-н Вологод. обл.) / Д.М. Балашов, Н.И. Калмыкова, Ю.И. Марченко. М., 1985.

Балов А.В. Очерк Пошехонья. [Гл.] 3: Народные гадания // Этногр. обозрение. 1898. Кн. 39, № 4. С. 69—81.

Баранов Е.З. Московские легенды, записанные Евгением Барановым / Сост. В. Бокова. М., 1993.

Барташэвіч Г.А. Магічнае слова: Вопыт даследавання светапогляд. і мастац. аснов замоў. Мінск, 1990.

Бегунов Ю.К. Козьма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973.

Белоброва О.А. К истории книжной миниатюры и народной картинки конца XVI — первой половины XVIII века // Народная картинка XVII—XIX веков. СПб., 1996. С. 71—91.

Белова О.В. Единорог в народных представлениях и книжной традиции славян // Живая старина. 1994. № 4. С. 11—15.

Белый Ю.А. Об источнике изображения астрономических инструментов в русской математической рукописи начала XVII века // Историко-астрономические исследования. 1982. Т. 25. С. 181—185.

Беляев И.С. Бытовые очерки прошлого: Волшебство и колдовство; Ворожея земский дьячок Максим Марков // Ист. вестник. 1905. Т. 8. С. 848—861.

Беляев И.С. Бытовые очерки прошлого: Женские чары // Там же. С. 485—499.

Бенешевич В.Н. Древнеславянская кормчая: XIV титулов без толкований: В 2 т. / Подгот. к изд. Ю.К. Бегунов, И.С. Чичуров, Я.Н. Щапов. София, 1987. Т. 2.

Бернштам Т.А. Девушка-невеста и предбрачные обрядности в Поморье в XIX — начале XX в. // Русские народные свадебные обряды. Л., 1978. С. 48—71.

Берында П. Лексикон словено-российский. Киев, 1627.

Биллингтон Д.Х. Икона и топор: Опыт истолкования рус. культуры. М., 2001.

Блок А.А. Поэзия заговоров и заклинаний // История русской литературы. М., 1908. Т. 1. Гл. 4. С. 81—106. (То же // Блок А.А. Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 5. С. 36—65.)

Бобровский П.О. Военное право в России при Петре Великом: В 2 вып. СПб., 1882—1886.

Богданов К.А. Деньги в фольклоре. СПб., 1995.

Богословский М.М. Петр I: Материалы для биографии: В 5 т. М., 1940. Т. 1.

Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1978.

Болонев Ф.Ф. О некоторых архаических элементах в заговорах русского населения Сибири // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири. Новосибирск, 1987. С. 66—78.

Боровский Я.Е. Мифологический мир древних киевлян. Киев, 1982.

Бочаров Г.Н. Русские сюжетно-орнаментальные изделия с перегородчатой эмалью // Средневековое искусство: Русь. Грузия. М., 1978. С. 237—250.

Бронштэн В.А. Новый взгляд на историю гороскопа Петра Великого // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 7, ч. 2. С. 441—453.

Буланин Д.М. Переводы и послания Максима Грека. Л., 1984.

Булгаковский Д.Г. Пинчуки: Этногр. сборник: Песни, загадки, пословицы, приметы, предрассудки, поверья, суеверия и местный словарь. СПб., 1890. (Записки Имп. Рус. геогр. о-ва по отделению этнографии; Т. 13, вып. 3.)

Бурцев А.Е. Обзор русского народного быта Северного края: В 3 т. СПб., 1902.

Буслаев Ф.И. Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. М., 1861.

Буслаев Ф.И. Мои досуги: В 2 ч. М., 1886.

Буше-Леклерк О. Из истории культуры: Истолкование чудесного (ведовство) в античном мире. Киев, 1881.

Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов этногр. бюро кн. В.Н. Тенишева (на примере Владимир. губ.) / Авт.-сост.: Б.М. Фирсов, И.Г., Киселев. СПб., 1993.

Бычков А.Ф. Описание славянских и русских рукописей Императорской Публичной библиотеки. СПб., 1878.

Васілевіч У.А. Міфы бацькаўшчыны. Мінск, 1994.

Велецкая Н.Н. О генезисе древнерусских «змеевиков» // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 206—210.

Вернадский Г.В. Русское масонство в царствование Екатерины II. Пг., 1917.

Веселовский А.Н. Гадательные книги на Западе и у нас // Вестник Европы. 1886. Кн. 4. С. 895—898.

Веселовский А.Н. Заметки к истории апокрифов // ЖМНП. 1886. Июнь. С. 293—297.

Веселовский А.Н. Молитва св. Сисинния и Верзилово коло // ЖМНП. 1895. Май. С. 226—234.

Веселовский А.Н. Опыты по истории развития христианской легенды // ЖМНП. 1876. Февраль; Апрель; Июнь.

Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. [Гл.] 1. Греческий апокриф о св. Феодоре // Сб. ОРЯС. 1879. Т. 20, № 6. С 1—22. То же // Записки Императорской Академии наук. 1880. Т. 36, кн. 1.

Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. [Гл.] 3. Алатырь в местных преданиях Палестины и легенды о Грале // Сб. ОРЯС. 1881. Т. 28, № 2. С 1—46.

Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. [Гл.] 4. Сон о дереве в Повести града Иерусалима и Стихе о Голубиной книге // Сб. ОРЯС. 1881. Т. 28, № 2. С. 47—72. То же // Записки Императорской Академии наук. 1882. Т. 40, кн. 2.

Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. [Гл.] 6—10 / / Сб. ОРЯС. 1883. Т. 32, № 4. С. 1—461.

Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. [Гл.] 10. Западные легенды о древе креста и Слово Григория о трех крестных древах // Сб. ОРЯС. 1883. Т. 32, № 4. С. 364—424.

Ветухов А. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова // Русский филологический вестник. 1900. Т. 45. С. 278—317.

Вздорнов Г.И. Исследование о Киевской Псалтири. М., 1978.

Викторов А.Е. Описи рукописных собраний в книгохранилищах Северной России. СПб., 1890.

Вилинбахов Г.В. Государственный герб России: 500 лет. СПб., 1997.

Вилинбахов Г.В. К истории учреждения ордена Андрея Первозванного и эволюция его знака // Культура и искусство Петровского времени. Л., 1977. С. 144—158.

Вилинбахов Г.В. Тайна острова Буяна (по следам исчезнувшей цивилизации славян-язычников XI—XII вв. на о. Рюген в Балтийском море) // Наука и религия. 1967. № 9. С. 52—55.

Виноградов Н.Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч.: В 4 вып. - Вып. 2: По старинным рукописям и современным запискам. СПб., 1909. (То же // Живая старина. 1908. Вып. 1—4.)

Виноградова Л.Н. Общее и специфическое в славянских поверьях о ведьме // Образ мира в слове и ритуале. М., 1992. С. 58—73. (Балканские чтения; Сб. 1.)

Виноградова Л.Н. Сексуальные связи человека с демоническими существами // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 207—224.

Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора. М., 1995. С. 166—197.

Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Символический язык вещей: Веник (метла) в славянских обрядах и верованиях // Символический язык традиционной культуры. М., 1993. С. 3—36. (Балканские чтения; Сб. 2.)

Владимирский-Буданов М.Ф. Акты по управлению Малороссиею... Г.А. Румянцева за 1767 г. / Подгот. М.Ф. Владимирский-Буданов // Чтения в историческом обществе Нестора Летописца. 1891. Кн. 5, отд. 3. С. 93—137.

Власова М.Н. Новая абевега русских суеверий: Ил. словарь. СПб., 1995.

Власова М.Н. Русские суеверия: Энцикл. словарь. СПб., 1998.

Вознесенский А.В. Старообрядческие издания XVIII — начала XIX века. СПб., 1996.

Вологодский фольклор / Сост., вступ. ст., примеч. И.В. Ефремова. Архангельск, 1975.

Воскресенский Н.А. Законодательные акты Петра I. М.; Л., 1945.

Востоков А.Х. Описание русских и словенских рукописей Румянцовского музеума. СПб., 1842.

Высоцкий Н.Ф. Очерки нашей народной медицины. М., 1911. Вып. 1. (Записки Моск. археол. ин-та: Т. 11.)

Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 1982.

Галицкий А.В. Русская баня, ее близкие и дальние родичи. М., 1994.

Ганулич А.К. Коллекция русских упряжных бубенцов А.К. Ганулича // Памятники культуры: Новые открытия. 1985. М., 1987. С. 438—441.

Георгиев М. Основни черти на старобългарското медико-биологично познание (IX—XIV вв.) // Исторически преглед. 1988. Кн. 7. С. 50—62.

Герберштейн С. Записки о Московии. М., 1988.

Гиршберг В.Б. «Козьльрогъ» в Изборнике Святослава 1073 года // Древнерусское искусство: Рукописная книга. М., 1972. С. 81—89.

Гоголь Н.В. Вечер накануне Ивана Купала // Гоголь Н.В. Собрание художественных произведений: В 5 т. 2-е изд. М., 1960. Т. 1. С. 57—78.

Голенченко Г.Я. «Календарь» Франциска Скорины // История книги в Белоруссии. Минск, 1976. С. 26—39.

Голикова Н.В. Организация политического сыска в России XVI—XVII вв. // Государственные учреждения России XVI—XVIII вв. М., 1991. С. 11—36.

Голикова С. Деревенский колдун: Дело Агафона Усова // Родина. 1993. № 4. С. 102—103.

Голубиная книга: Рус. нар. духовные стихи XI—XIX вв. / Сост., вступ. ст., примеч. Л.Ф. Солощенко. М., 1991.

Гончаров И.А. Обломов. М., 1973. Гл. 9: Сон Обломова. С.113—153.

Горелкина О.Д. К вопросу о магических представлениях в России XVIII в. (на материале следственных процессов по колдовству) // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987. С. 289—305.

Горсей Дж. Записки о России. XVI — начало XVII в. / Пер. с англ. А.А. Севастьяновой. М., 1990.

Горфункель А.Х. «Великая наука Раймунда Люллия» и ее читатели // XVIII век. М., 1962. Сб. 5. С. 336—348.

Горфункель А.Х. Андрей Белобоцкий — поэт и философ конца XVI — начала XVIII в. // ТОДРЛ. 1962. Т. 18. С. 188—213.

Градова Б.А., Клосс Б.М., Корецкий В.И. К истории Архангельской библиотеки Д.М. Голицына // Археографический ежегодник. 1978. М., 1979. С. 238—253.

Гранстрем Е.Э. Греческий оригинал отреченной книги «Путник» // ТОДРЛ. 1969. Т. 24. С. 72—74.

Гранстрем Е.Э. О происхождении глаголической азбуки // ТОДРЛ. 1955. Т. 11. С. 300—313.

Гранстрем Е.Э. Отголосок византийского суеверия в древнерусской письменности // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 48—49.

Громыко А.А. Памятное: В 2 кн. М., 1988. Кн. 1.

Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.

Громыко М.М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975.

Груздев В.Ф. Рукописные лечебники в собрании Пушкинского Дома // ТОДРЛ. 1974. Т. 29. С. 343—348.

Гурьянова Н.С. Старообрядческие сочинения XIX в. «О Петре I — антихристе» // Сибирское источниковедение и археография. Новосибирск, 1980. С. 136—153.

Гурьянова Н.С. Старообрядческое учение о Петре I — антихристе // Гурьянова Н.С. Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988. Гл. 2.

Давидан О.И. Скарабей из Старой Ладоги // Археологический сборник. Л., 1988. Вып. 29. С. 112—116.

Дагрон Ж. Священные образы и проблема портретного образа // Чудотворная икона Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 19—43.

Даль В.И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. 2-е изд. М.; СПб., 1880. (То же // Даль В.И. Материалы по русской демонологии. СПб., 1996.)

Даль В.И. Пословицы русского народа: В 2 т. М., 1989.

Даль В.И. Пословицы русского народа: В 8 т. 3-е изд. СПб.; М., 1904.

Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. 2-е изд., испр. и доп. СПб.; М., 1880—1882.

Даль Л.В. Заметки о медных гривнах XII века // Древности. М., 1874. Т. 1, вып. 1.

Данилов Кирша. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М.; Л., 1958.

Даркевич В.П., Пуцко В.Г. Произведения средневековой металлопластики из находок в Старой Рязани (1970—1978 гг.) // Сов. археология. 1981. № 3. С. 218—232.

Демич В.Ф. О змее в русской народной медицине // Живая старина. 1912. № 1. С. 39—60.

Демкова Н.С. Древнерусские рукописи в некоторых собраниях ФРГ // ТОДРЛ. 1983. Т. 37. С. 371—381.

Демкова Н.С., Дробленкова Н.Ф. «Повесть об убогом человеке, како от диавола произведен царем» // ТОДРЛ. 1965. Т. 21. С. 252—258.

Дергачева-Скоп Е.И., Ромодановская Е.К. Собрание рукописных книг Государственного архива Тюменской области в Тобольске // Археография и источниковедение Сибири. Новосибирск, 1975. С. 64—143.

Державин Г.Р. Сочинения: В 9 т. / Примеч., предисл. Я. Грота. СПб., 1876.

Дмитриев Л.А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII — XVII вв. Л., 1973.

Дмитриева Р.П. Сказание о князьях владимирских. М.; Л., 1955.

Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1893. Ч. 2.

Добрянский Ф. Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковно-славянских и русских. Вильна, 1822.

Домострой / Изд. подгот. В.В. Колесов, В.В. Рождественская. СПб., 1994.

Домострой / Подгот. текста, пер., коммент. В.В. Колесова // Библиотека литературы Древней Руси: В 20 т. СПб., 2000. Т. 10. С. 116—215.

Домострой по списку Императорского Общества истории и древностей российских. М., 1882.

Домострой / Сост., вступ. ст., пер. и коммент. В.В. Колесова. М., 1990.

Драгоманов М.П. Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876.

Древнерусская притча / Сост. Н.И. Прокофьев, Л.И. Алехина. М., 1991.

Древняя российская вивлиофика: В 20 ч. Ч. 6 / Изд. Н.И. Новиков. 2-е изд., испр. М., 1788.

Дубасов И.И. Очерки Тамбовского быта XVII и XVIII столетий // Ист. вестник. 1894. № 6. С. 153—165.

Дубов И.В. И покланяшеся идолу камену... СПб., 1995.

Дьяченко Г.М. Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. (Репринт. изд.М., 1900.)

Елеонская А.С. Гуманистические мотивы в «Отразительном писании» Ефросина // Новые черты в русской литературе и искусстве XVII — начала XVIII в. М., 1976. С. 263—276.

Елеонская Е.Н. Гадание под Новый год в Козельском уезде // Этногр. обозрение. 1910 (1909). Кн. № 2—3.

Елеонская Е.Н. Записи обычаев и обрядов Московской губернии Можайского уезда // Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994. С. 193—230.

Елеонская Е.Н. К изучению заговора и колдовства в России // Там же. С. 100—143.

Елеонская Е.Н. Отголоски древних верований в сказке // Там же. С. 23—32.

Елеонская Е.Н. Сельскохозяйственная магия // Там же. С. 144—178.

Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России: Сб. трудов. М., 1994.

Ельцин Б.Н. Исповедь на заданную тему. Свердловск, 1990.

Епифаний Премудрый. Житие Стефана Пермского // Памятники старинной русской литературы: В 4 т. СПб., 1862. Т. 4.

Епифанов П.П. Воинский устав Петра Великого // Петр Великий. М.; Л., 1947. С. 167—213.

Еремин И.П. Литература Древней Руси: Этюды и характеристики. М.; Л., 1966.

Еремина В.И. Заговорные колыбельные песни // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 29—34.

Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах: В 4 т. Т. 1: Всенародный месяцеслов. СПб., 1901.

Ерофеева Н.Н. Сон Татьяны в смысловой структуре романа Пушкина «Евгений Онегин» // Сон — семиотическое окно: Материалы науч. конф. «Випперовские чтения — 1993». Милан; М., 1994. Вып. 26. С. 96—106.

Есипов Г.В. Колдовство в 17-ом и 18-ом столетии из архивных дел // Древняя и новая Россия. М., 1878.

Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии: В 2 т. М., 1877.

Журавлев А.Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994.

Журжалина Н.П. Датировка древнерусских привесок-амулетов // Сов. археология. 1961. № 2. С. 122—140.

Забелин И.Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях. Кн. 1: Государев двор или дворец. М., 1990. (Репр. изд. М., 1918.)

Забелин И.Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях: Репр. изд.: В 2 ч. М., 2000. (Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст.: В 3 т.; Т. 1. Ч. 1—2.)

Забелин И.Е. Домашний быт русских царей и цариц в XVI и XVII столетиях: Материалы: Репринт. изд. М., 2003. (Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст.: В 3 т. Т. 3.)

Забелин И.Е. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях: Репр. изд. М., 2001. (Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст.: В 3 т.; Т. 2.)

Забылин М.Е. Русский народ: Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1990. (Репринт. изд. М., 1880.)

Забылин М.Е. Сыскные дела о ворожеях и колдунах при царе Михаиле Федоровиче // Комета. 1851. С. 469—492.

Законодательные акты Русского государства второй половины XVI — первой половины XVII века / Подгот. текстов Р.Б. Мюллер. Под ред. Н.Е. Носова. Л., 1986.

Законодательные акты Русского государства второй половины XVI — первой половины XVII века: Комментарии / Под ред. Н.Е. Носова. Л., 1987.

Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI—XVI вв.). Л., 1987.

Замятин Е.И. Уездное // Избр. произведения: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 39—91.

Звездочтец: Русская фантастика XVII века / Сост. Ю.М. Медведева. М., 1990.

Зеленин Д. Из быта и поэзии крестьян Новгородской губернии // Живая старина. 1905. № 1/2. С. 1—76.

Зеленин Д.К. Великорусские сказки Пермской губернии / Сост., подгот. текста, коммент. Т.Г. Берегулевой-Дмитриевой. М., 1991. (Перепечатка изд. Пг., 1914.)

Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки / Вступ. ст. Н.И. Толстого. М., 1995. (Перепечатка изд. Пг., 1916.)

Зеленин Д.К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии: В 2 ч. Ч. 1: Запреты на охоте и иных промыслах. Ч. 2. Запреты в домашней жизни. Л., 1929—1930. (Сб. Музея антропологии и этнографии; Т. 8, 9.)

Зимин М.М. Ковернинский край: (Наблюдения и записи). Кострома, 1920. (Тр. Костром. науч. о-ва по изучению местного края; Вып. 17.)

Зиновьева В.П. Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск, 1985.

Змеев Л.Ф. Русские врачебники. СПб., 1895. (Памятники древней письменности; Т. 112.)

Зубов В.П. Неизвестный русский перевод «Трактата о сфере» Иоанна де Сакробоско // Историко-астрономические исследования. М., 1962. Т. 8. С. 221—239.

Зубов В.П. Примечание к «Наставлению, как человеку познать счисление лет» Кирика Новгородца // Историко-математические исследования. М., 1953. Т. 6. С. 173—212.

Иванов А.И. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Иванов Е.П. Русский народный лубок. М., 1937.

Иванов М.И. Народные обычаи, поверья и гадания. Гадания в ночь на Ивана Купала // Тверская старина. 1912. № 6. С. 15—16.

Иванов П.В. Народные рассказы о ведьмах и упырях // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1891. Т. 3. С. 157—228.

Иванова А.А. Гадания на зимние святки // Рус. словесность. 1995. №. 1. С. 3—7.

Изборник / Сост. Л.А. Дмитриев, Д.С. Лихачев. М., 1969.

Иосиф Флавий. Иудейская война. СПб., 1991. (Репринт. изд. СПб., 1900.)

Иосиф Флавий. Иудейские древности. М., 1994. Т. 1. (Репринт. изд. СПб., 1900.)

Исаевич Я.Д. Редкая инкунабула // Альманах библиофила. 1973. Вып. 1. С. 194—199.

Искрин М. Кто такой Мартин Задека? // Альманах библиофила. 1975. Вып. 2. С. 169—176.

История естествознания в России: В 3 т. М., 1957. Т. 1, ч. 1.

История русской литературы: В 2 т. М., 1908. Т. 1.

Истрин В.М. Александрия русских хронографов: Исслед. и текст. М., 1893.

Истрин В.М. К вопросу о гадательных псалтирях: По поводу книги М. Сперанского «Гадания по псалтири». СПб., 1899. // Летописи Историко-филологического общества при Новороссийском университете. Одесса, 1901. Вып. 9. С. 153—202.

Истрин В.М. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Пг., 1920. [Т.] 1.

Истрин В.М. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе // Записки Имп. Академии наук по историко-филологическому отделению. 1897. Сер. 8. Т. 1, № 3.

Истрин В.М. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе: Репр. изд. материалов / Подгот. изд. М.И Чернышевой. М., 1994.

Каган М.Д., Понырко Н.В., Рождественская М.В. Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. 1980. Т. 35. С. 3—300.

Каган-Тарковская М.Д. Древнерусские врачевальные молитвы от укуса змеи // ТОДРЛ. 1993. Т. 46. С. 287—293.

Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные движения на Руси XIV — начала XVI в. М.; Л., 1955.

Казанская история / Подгот. текста, вступ. ст. и примеч. Г.Н. Моисеевой; под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1954.

Календарно-обрядовая поэзия сибиряков / Сост.: Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников. Новосибирск, 1981.

Каменцева Е.И., Устюгов Н.В. Русская сфрагистика и геральдика. М., 1963.

Канторович Я.А. Средневековые процессы о ведьмах. М., 1990. (Репринт. изд. СПб., 1899.)

Карамзин Н.М. История государства Российского: В 12 т. СПб., 1816—1829.

Карамзин Н.М. Наталья, боярская дочь // Карамзин Н.М. Записки старого московского жителя: Избр. проза. М., 1986. С. 55—89.

Карпов А. Азбуковники или алфавиты иностранных речей по спискам Соловецкой библиотеки. Казань, 1877.

Карский Е.Ф. Белорусы: В 3 т. Т. 3, ч. 2: Старая западнорусская письменность. Пг., 1921.

Карский Е.Ф. Западнорусский сборник XV века Императорской Публичной библиотеки в С.-Петербурге Q. I. № 391 // Сборник ОРЯС. 1897. Т. 65, № 8. С. 1—73.

Качановский В.В. Молитва с апокрифическими чертами «от злого (вредоносного) дождя» // Известия ОРЯС. 1897. Т. 2, вып. 4. С. 608—610.

Кельсиев В.И. Сборник правительственных сведений о раскольниках: В 4 вып. / Сост. В.И. Кельсиев. Лондон, 1860—1862.

Керенский Ф. Древнерусские отреченные верования и календарь Брюса // ЖМНП. 1874. Март. С. 52—79.

Кирилов Н. Интерес изучения народной и тибетской медицины в Забайкалье // Этногр. обозрение. 1893. Кн. 19, № 4. С. 84—120.

Киркор А. Этнографический взгляд на Виленскую губернию // Этногр. сборник. 1858. Вып. 3. С. 115—276.

Китицина Л. Хлеб: Из материалов по народному питанию Костромского края // Четвертый этнографический сборник. Кострома, 1927. С. 98—99. (Тр. Костром. науч. о-ва по изучению местного края; Вып. 41.)

Клейн Л.С. Памяти языческого бога Рода // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 13—26.

Клибанов А.И. Реформационные движения в России. М., 1960.

Кляус В.Л. Заговоры и магические средства // Русский эротический фольклор. М., 1995. С. 344—361.

Кляус В.Л. Сердца птиц и половые органы животных как средства любовной магии // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 313—322.

Кляус В.Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.

Кобяк Н.А. Индекс «ложных» книг и древнерусский читатель // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989. С. 352—363.

Кобяк Н.А. Индексы отреченных и запрещенных книг в русской письменности // Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984. С. 45—54.

Ковтун Л.С. Планида — фуртуна — счастное колесо: (к истории рус. идиоматики) // ТОДРЛ. 1969. Т. 24. С. 327—330.

Козырев Н. Свадебные обряды и обычаи в Островском уезде Псковской губернии // Живая старина. 1912. Вып. 1. С. 75—94.

Коллинс С. Нынешнее состояние России, изложенное в письме к другу, живущему в Лондоне // Утверждение династии. М., 1997. С. 185—229.

Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии // Этногр. обозрение. 1899. Кн. 42, № 3. С. 1—60.

Кондратьева О.А. Гребень в погребальном обряде: (по материалам древнерус. могильников X—XI вв.) // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 37—42.

Кондратьева О.А. Крестьянские зооморфные металлические гребни и древние традиции в их изготовлении // Памятники культуры: Новые открытия. 1983. М., 1985. С. 452—458.

Кондратьева Т.Н. Метаморфозы собственного имени. Казань, 1983.

Коновалова О.Ф. Сравнение как литературный прием в Житии Стефана Пермского // Сборник статей по методике преподавания иностранных языков и филологии: В 4 вып. Л., 1963. Вып. 1. С. 117—138.

Кононов Н.Н. Из области астрологии. Обзор статей: Планетника, Звездочетца, Колядника, Громника, Лунника, Трепетника, Тайная тайных, Лечебника и прочих рукописей XVIII в. А.Г. Первухина // Древности Слав. М., 1907. Т. 4, вып. 1. С. 16—53.

Коробка Н.И. Камень на море и камень алатарь // Живая старина. 1908. Вып. 4. С. 422.

Костомаров Н.И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях // Современник. 1860. № 83. То же. М., 1992; М., 1993. (Репринт. изд. М., 1887.)

Котошихин Г.К. О России в царствование Алексея Михайловича. М., 2000.

Кошелева О.Е., Симонов Р. Новое о первой русской книге по теоретической геометрии XVII в. и ее авторе // Книга: Исслед. и материалы. М., 1981. Т. 42. С. 63—73.

Кошель П.А. История наказаний в России. М., 1995.

Криничная Н.А. «Сынове бани»: Мифологические рассказы и поверья о духе — «хозяине» бани. Петрозаводск, 1995.

Криничная Н.А. Домашний дух и святочные гадания. Петрозаводск, 1993.

Криничная Н.А. Лесные наваждения: Мифологические рассказы и поверья о духе хозяина леса. Петрозаводск, 1993.

Криничная Н.А. Предания русского Севера. СПб., 1991.

Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987.

Кристанов Цв., Дуйчев И. Естествознанието в средновековна България. София, 1954.

Круглов Ю.Г. Русские обрядовые песни. М., 1982.

Крянев Ю.В., Павлова Т.П. Двоеверие на Руси // Как была крещена Русь. М., 1988. С. 362—374.

Куев К. Азбучнита молитва в славянските литератури. София, 1974.

Кузаков В.К. О восприятии в XV в. на Руси астрономического трактата «Шестокрыл» // Историко-астрономические исследования. М., 1975. Т. 12. С. 113—120.

Кузаков В.К. Очерки развития естественнонаучных и технических представлений на Руси в X—XVII вв. М., 1976.

Кузнецов-Красноярский И. Рафли: Памятники старинной русской письменности. Томск, 1905. (Рец.: С.К. К-в // Этногр. обозрение. 1905. Кн. 59, № 4. С. 129—132.)

Кукушкина М.В. Монастырские библиотеки русского Севера: Очерки по истории книжной культуры XVI—XVII вв. Л., 1977.

Кулаковский С. Состав Сказания о чудесах иконы Богоматери Римляныни // Сборник статей в честь академика Алексея Ивановича Соболевского. Л., 1928. С. 470—475. (Сборник ОРЯС; Т. 101, № 3.)

Курбский А.М. История о Великом Князе Московском. СПб., 1913.

Курс знахарства, народных заговоров и разных полезных советов. М., 1914.

Лавров А.С. Колдовство и религия в России, 1700—1740. М., 2000.

Ларин Б.А. Русско-английский словарь-дневник Ричарда Джемса (1618—1619). Л., 1959.

Ластоўскі А.В. Гісторыя беларускай (крыўскай) кнігі. Коўно, 1926.

Лахтин М.Ю. Старинные памятники медицинской письменности // Записки Московского Имп. археологического института. 1912. Т. 17.

Лебедева А.А. Значение пояса и полотенца в русских семейно-бытовых обычаях и обрядах XIX—XX вв. // Русские: Семейн. и обществ. быт. М., 1989. С. 229—248.

Лебедева А.А. Материальные компоненты, их характер и роль в традиционном обряде русских старожилов Тобольской губернии (XIX — начало XX в.) // Русские народные свадебные обряды. Л., 1978. С. 202—219.

Левенстим А.А. Суеверие в его отношении к уголовному праву // Журнал Министерства юстиции. 1897. № 1 (Январь). С. 157—219; № 2 (Февраль). С. 62—127.

Левкиевская Е.Е. Славянский оберег: Семантика и структура. М., 2002.

Лейтон Л.Г. Эзотерическая традиция в русской романтической литературе: декабризм и масонство. М., 1995.

Лепская Н.Дж. К истории слова «планета» // Этимологические исследования по русскому языку. М., 1965. Вып. 5. С. 49—59.

Летопись занятий Археографической комиссии за 1862—1863 гг. СПб., 1864.

Лечебник / Пер. В.В. Колесова // Памятники литературы Древней Руси: Конец XVI — начало XVII в. М., 1987. С. 516—523 (текст), 607—613 (комментарий В.В. Колесова).

Линдер И.М. Шахматы на Руси. 2-е изд. М., 1975.

Листова Т.А. «Нечистота» женщины (родильная и месячная) в обычаях и представлениях русского народа // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 151—174.

Листова Т.А. Некоторые верования русских крестьян, связанные с христианством // Археология и история Пскова и Псковской земли: Тез. докл. Псков, 1988. С. 26—29.

Лихачев Д.С., Панченко А.М. «Смеховой мир» Древней Руси. Л, 1976.

Лихачева О.П. К изучению «Слова о твари и о дни, рекомем неделя» // ТОДРЛ. 1969. Т. 24. С. 68—71.

Логинов К.К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993.

Локтева Г.Н. Материалы Аптекарского приказа — важный источник по истории медицины в России XVII в. // Естественнонаучные знания в древней Руси. М., 1980. С. 139—156.

Лопухин И.В. Записки сенатора И.В. Лопухина, 1859, Лондон. М., 1990. (Репр. изд. Лондон, 1860.)

Лотман Ю.М. Роман А.С. Пушкина «Евгений Онегин»: Комментарий. Л., 1980.

Лотман Ю.М., Успенский Б.А. К семиотической типологии русской культуры XVIII века // Материалы научной конференции «Художественная культура XVIII века» (1973). М., 1974. С. 259—282.

Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Успенский Б.А. Избр. труды. 2-е изд. М., 1996. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 338—380.

Луппов С.П. Книга в России в XVII веке. Л., 1970.

Лурье Я.С. Русские современники Возрождения: Книгописец Ефросин; Дьяк Федор Курицын. Л., 1988.

Лысенко О.В., Островский А.Б. Логические схемы окказиональных обрядов вызывания дождя белорусского Полесья // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 108—119.

Мазалова Н.Е. Жизненная сила севернорусского «знающего» // Живая старина. 1994. № 4. С. 26—28.

Майков Л.Н. Великорусские заклинания // Записки Имп. Рус. геогр. о-ва по отделению этнографии. 1869. Т. 2. С. 417—580. (То же: Репринт./ Послесл., примеч. А.К. Байбурина. СПб., 1992.)

Макаренко А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. СПб., 1913. (Записки Имп. Рус. геогр. о-ва по отделению этнографии; Т. 36.)

Макаров Н.А. Древнерусские амулеты-топорики // Археология и история Пскова и Псковской земли: Тез. докл. Псков, 1988. С. 30—32.

Макаров Н.А. Древнерусские амулеты-топорики // Рос. археология. 1992. № 2. С. 41—56.

Макаров Н.А. Магические обряды при сокрытии клада на Руси // Сов. археология. 1981. № 4. С. 261—264.

Макаров Н.А., Чернецов А.В. К изучению культовых камней // Сов. археология. 1988. № 3. С. 79—90.

Макашина Т.С. Святые Косма и Дамиан в русском фольклоре // Живая старина. 1994. № 3. С. 18—21.

Максим Грек. Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии: В 3 ч. Казань, 1859. Ч. 1: Догматико-полемические сочинения.

Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила: В 2 т. М., 1993. (Репр. изд. СПб., 1903.)

Малов А. Письма к воинам. СПб., 1831. Ч. 1.

Малые формы фольклора: Сб. ст. памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995.

Малышев В.И. Древнерусские рукописи Пушкинского Дома. М.; Л., 1965.

Мальм В.А. Крестики с эмалью // Славяне и Русь. М., 1968. С. 113—117.

Мансветов И.Д. Византийский материал для сказания о двенадцати трясавицах. М., 1881.

Мансикка В.И. Религия восточных славян. М., 2005.

Маркевич Н.А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860. (То же: Репринт // Украпнці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.)

Марков Е.Л. Деревенский колдун // Ист. вестник. 1887. Т. 28. Апрель. С. 5—24.

Масса И. Краткое известие о Московии // О начале войн и смут в Московии. М., 1997. С. 13—150.

Материалы для истории Императорского Московского воспитательного дома. М., 1883. Вып. 1.

Махновець О.І. Українські письменники: Біо-бібліогр. словник. Київ, 1960. Т. 1.

Меркулова Б.А. Очерки по русской народной номенклатуре растений. М., 1967.

Методические рекомендации по описанию славянорусских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 5, ч. 1 («Златая цепь») / Сост. М.С. Крутова. Новосибирск, 1990.

Мещерский Н.А. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958.

Мещерский Н.А. Источники и состав славяно-русской переводной письменности IX—XV веков. Л., 1978.

Миллер В. Ассирийские заклинания и русские народные заговоры // Рус. мысль. 1896. Кн. 7. С. 66—89.

Милорадович В.П. Житье-бытье лубенского крестьянина // Киев. старина. 1902. № 4, 6, 10; 1903. № 2, 3, 7—8; 1904. № 5, 6. (То же: Репринт // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.)

Миненко Н.А. Русская крестьянская община в Западной Сибири XVIII — первая половина XIX века. Новосибирск, 1991.

Миненко Н.А. Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1979.

Миненок Е.В. Подблюдные гадания деревни Воилово Калужской области // Русский эротический фольклор. М., 1995. С. 235—242.

Минх А.Н. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии // Записки Имп. Рус. геогр. о-ва по отделению этнографии. 1890. Т. 19, вып. 2.

Минько Л.И. Знахарство: (истоки, сущность, причины бытования). Минск, 1971.

Минько Л.И. Суеверия и приметы. Минск, 1975.

Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев; отв. ред. Р.П. Матвеева. Новосибирск, 1987.

Мордовина С.П., Станиславский А.Л. Гадательная книга XVII в. холопа Пимена Калинина // История русского языка: Памятники XI—XVIII вв. М., 1982. С. 321—336.

Моця А.П. Некоторые сведения о распространении христианства на юге Руси по данным погребального обряда // Обряды и верования древнего населения Украины. Киев, 1990. С. 114—133.

На путях из Земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии североуральского крестьянства XVII—XX вв. М., 1989.

Назиратель / Изд. подгот. В.С. Голышенко, Р.В. Бахтурина, И.С. Филиппова. М., 1973.

Народная картинка XVII—XIX веков: Материалы и исследования. СПб., 1996.

Народный праздник. Вологда, 1991.

Некрылова А.Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Л., 1984.

Несчастный Никанор, или Приключение жизни российского дворянина Н.: В 2 т. Ч. 1—3. 2-е изд. М., 1787—1789.

Никитина Н.А. К вопросу о русских колдунах // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1928. Т. 7. С. 229—325.

Никитина Ю.И. Рисунки-граффити из Софии Новгородской // Сов. археология. 1990. № 3. С. 220—232.

Никифоров А. Русские повести, легенды и поверья о картофеле // Известия О-ва истории, археологии и этнографии при Казан. ун-те. Т. 32, № 1. (То же. Казань, 1922.)

Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика XI—XVI веков. М., 1968.

Николаева Т.В., Чернецов А.В. Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991.

Новичкова Т.А. Русский демонологический словарь. СПб., 1995.

Новомбергский Н.Я. Колдовство в Московской Руси XVII столетия. СПб., 1906. (Материалы по истории медицины в России; Т. 3, ч. 1.)

Обереги и заклинания русского народа / Сост.: М.И. Песков, А.М. Песков. М., 1993.

Овсянников О.В., Рябинин Е.А. Средневековые грунтовые могильники Терского берега // Сов. археология. 1989. № 2. С. 201—211.

Один миллион 500 000 снов. М., 1896. (Репринт: Сонник, гороскоп, гадание. М., 1989.)

Олеарий А. Описание путешествия в Московию. М., 1996.

Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода: В 50 т. СПб., 1868—1916. Т. 50: 1770 г. СПб., 1914.

Описание рукописей собрания Черткова / Сост.: М.М. Черниловская, Э.В. Шульгина. Новосибирск, 1986.

Описание рукописей Соловецкого монастыря, хранящихся в Казанской духовной академии // Православный собеседник. 1892. Июнь — июль. С. 321—352.

Орлов А.С. Амулеты «змеевики» Исторического музея // Отчет ГИМа за 1916—1925. Прил. 5. М., 1926.

Островский А.Б. Лечебно-магический комплекс с иконой Божией Матери // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993. С. 79—98.

Островский А.Б. Православные нагрудные кресты (зримые черты символов) // Кунсткамера: Этногр. тетради. СПб., 1995. Вып. 8/9. С. 54—73.

Островский А.Б. Православные нагрудные кресты: Символика и пластика // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993. С. 123—139.

Отреченное чтение в России XVII — XVIII веков. М., 2002.

Павел Алеппский. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским: В 5 вып. М., 1896—1900. (ЧОИДР; 1896. Кн. 2. 1897. Кн.4. 1898. Кн. 3, 4. 1900. Кн.2.)

Павлов А.С. Номоканон при Большом требнике. М., 1897.

Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники XI—XV вв. 2-е изд. СПб., 1908. (Рус. ист. библиотека; Т. 6.)

Памятники литературы Древней Руси, XVII в.: Сб. текстов: В 3 кн. М., 1989. Кн. 2.

Памятники литературы Древней Руси, вторая половина XV в.: Сб. текстов. М., 1982.

Памятники литературы Древней Руси, конец XV — первая половина XVI в.: Сб. текстов. М., 1984.

Памятники литературы Древней Руси, конец XVI — начало XVII в.: Сб. текстов. М., 1987.

Памятники литературы Древней Руси: Начало русской литературы, XI — начало XII в.: Сб. текстов. М., 1978.

Памятники русской культуры первой четверти XVIII века в собрании Государственного ордена Ленина Эрмитажа. М.; Л., 1966.

Памятники старинной русской литературы: В 4 т. СПб., 1862.

Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.

Пекарский П.П. Наука и литература в России при Петре Великом: В 2 т. СПб., 1862. Т. 1.

Перевезенцева Т.Г. Русская народная игрушка. Б. м. [1900-е гг.]

Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Текст подгот. Я.С. Лурье, Ю.Д. Рыков. Л., 1979. (Лит. памятники). То же. М., 1993. (Лит. памятники).

Перетц В.Н. Кукольный театр на Руси. СПб., 1895.

Перетц В.Н. Материалы к истории апокрифа и легенды. 1. К истории Громника: Введение, славянские и еврейские тексты // Записки Историко-филологического факультета Имп. С.-Петербургского ун-та. 1899. Ч. 54, вып. 1.

Перетц В.Н. Материалы к истории апокрифа и легенды: К истории Лунника // Известия ОРЯС. 1901. Т. 6, кн. 3. С. 1—126.

Перетц В.Н. Слово о полку Ігоревім. Київ, 1926. С. 238—246.

Персонник // Летопись занятий Археографической комиссии за 1862—1863 гг. СПб., 1864. Вып. 2. С. 98—125.

Перунов М.Н. Любовные, целительные и охранительные заговоры. Новосибирск, 1992.

Пигин А.В. Из истории русской демонологии XVII века: Повесть о бесноватой жене Соломонии: Исслед. и тексты. СПб., 1998.

Пигин А.В. Народная мифология в севернорусских житиях // ТОДРЛ. 1993. Т. 48. С. 331—334.

Плужников В.П., Симонов Р.А. Гороскоп Петра I // ТОДРЛ. 1990. Т. 43. С. 82—100.

Повесть временных лет. Л., 1926. (Полное собр. рус. летописей; Т. 1, вып. 1.)

Повесть временных лет: В 2 ч. М.; Л., 1950.

Повесть о Зосиме и Савватии: В 2 т. М., 1986.

Повесть о Куликовской битве: Из Лицевого летописного свода XVI в. / Пер. с древнерус. О.П. Лихачевой; сост. Л.А. Дмитриев. Л., 1980.

Повесть о Куликовской битве: Текст и миниатюры лицевого свода XVI в. Л., 1984.

Повесть о прихождении Стефана Батория на град Псков / Подгот. текста и ст. В.И. Малышева. М.; Л., 1952.

Подлинные реестры книгам взятым, по высочайшему повелению, из палат Н.И. Новикова в Московскую духовную и светскую цензуру // ЧОИДР. 1871. Т. 3. С. 17—46.

Подобедова О.И. Миниатюры русских исторических рукописей: К истории русского лицевого летописания. М., 1965.

Познанский Н.Ф. Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995. (Репр. изд. Пг., 1917.)

Познанский Н.Ф. Сисиниева легенда-оберег и сродные ей амулеты и заговоры // Живая старина. 1912. № 1. С. 95—116.

Покровский В.И. Историческая хрестоматия: В 5 вып. 2-е изд. М., 1897. Вып. 1—2.

Покровский Н.В. Сийский иконописный подлинник Н.В. Покровского: В 4 вып. СПб., 1895. Вып. 1.

Покровский Н.Н. Исповедь алтайского крестьянина // Памятники культуры: Новые открытия. 1978. Л., 1979. С. 49—57.

Покровский Н.Н. Народная эсхатологическая «газета» 1731 г. // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 290—297.

Покровский Н.Н. Старообрядчество востока страны конца XVII — середины XIX вв. // La cultura spirituale russa. Trento, 1992. P. 179—209 (183—185).

Покровский Н.Н. Судные списки Максима Грека и Исака Собаки: Тексты и исслед. М., 1971.

Полесские заговоры (в записях 1970 — 1990-х гг.) / Сост., подгот. текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. М., 2003.

Полное собрание законов Российской империи: В 55 т. 2-е собр. СПб., 1830—1884.

Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи: В 14 т. СПб., 1872—1916.

Полное собрание русских летописей: В 30 т. М., 1962.

Полный православный богословский энциклопедический словарь. СПб., 1913.

Полный словарь сибирского говора. Томск, 1992.

Померанцева Е.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Попов А. Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань, 1904.

Попов Г. Русская народно-бытовая медицина: По материалам этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева. СПб., 1903.

Попов Г.В., Рындина А.В. Живопись и прикладное искусство Твери XIV—XVI веков. М., 1979.

Порфирьев И.Я. Апокрифические молитвы по рукописям Соловецкой библиотеки // Тр. 4-го Археологического съезда. Казань, 1891. Т. 2. С. 1—24.

Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872.

Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. СПб., 1890.

Поэзия крестьянских праздников: [Сб. песен]. Л., 1970.

Прокопьева Н.Н. Женская рубаха в ритуалах жизненного цикла // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993. С. 58—68.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. 2-е изд. Л., 1986.

Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963.

Прохоров Г.М. К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина // ТОДРЛ. 1972. Т. 27. С. 120—149.

Прохоров Г.М. Книги Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. 1981. Т. 36. С. 50—70.

Прохоров Л. Волшебное зеркало... М., 1794. (Сводный каталог, № 8840).

Псковские летописи: В 2 вып. М., 1941—1955.

Путешествие китайского посланника к калмыкскому Аюке Хану, с описанием земель и обычаев российских. СПб., 1782.

Пушкин А.С. Бесы // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. М., 1977. Т. 3. С. 167.

Пушкин А.С. Евгений Онегин // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. М., 1978. Т. 5. С. 5—184.

Пыляев М.И. Драгоценные камни: их свойства, местонахождения и потребления. 3-е изд. СПб., 1896.

Пыпин А.Н. Для истории ложных книг: (Трепетник. Дни добрые и злые. Рафли) // Архив исторических и практических сведений, относящихся до России, 1961. Кн. 2: 1860—1861. С. 15—27.

Пыпин А.Н. Для объяснения статьи о ложных книгах // Летопись занятий Археографической комиссии за 1861 год. СПб., 1862. [Отд.] 1: Исследования. С. 1—55.

Пыпин А.Н. Ложные и отреченные книги русской старины // Памятники старинной русской литературы. СПб., 1862. Вып. 3. С. 1—178.

Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.

Рабинович В.Л. Образ мира в зеркале алхимии. М., 1981.

Радзивилловская, или Кенигсбергская летопись: В 2 т. СПб., 1902.

Радзивилловская летопись. Л., 1989. (Полн. собр. рус. летописей; Т. 38.)

Радзивилловская летопись: В 2 т. / РАН. СПб.; М., 1994.

Райан В.Ф. Древнерусский перевод жизнеописания Аристотеля Диогена Лаэртского // Slavia. Praha, 1968. Т. 37. № 2. С. 348—355.

Райнов Т.И. Наука в России XI—XVII веков. М.; Л., 1940.

Ровинский Д.А. Русские граверы и их произведения с 1564 г. до основания Академии художеств. М., 1890.

Ровинский Д.А. Русские народные картинки: В 2 т. СПб., 1900.

Ровинский Д.А. Русские народные картинки: В 5 т. СПб., 1881—1884.

Розанов С. Народные заговоры в церковных Требниках // Сборник статей в честь академика Алексея Ивановича Соболевского. Л., 1928. С. 30—35. (Сб. ОРЯС; Т. 101, № 3.)

Розыск о Моисее Чурине и о волшебных его письмах, производившийся в Архангельске и Холмогорах в 1724 году / Сообщ. Н.А. Попов // ЧОИДР. 1880. Кн. 2. [Отд.] Материалы для истории Архангельской епархии. С. 23—35.

Розыскные дела о Федоре Шакловитом и его сообщниках: В 3 т. СПб., 1891.

Романов Е.Р. Белорусский сборник: В 9 вып. Витебск, 1891. Вып. 5: Заговоры, апокрифы и духовные стихи.

Российское законодательство X—XX веков: В 9 т. М., 1987. Т. 5: Законодательство периода расцвета абсолютизма.

Российское законодательство X—XX веков: В 9 т. М., 1986. Т. 4: Законодательство периода становления абсолютизма.

Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. / Сост. О.А. Державина. М., 1972.

Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / Сост. А.П. Деревянко и др. Новосибирск, 1991.

Русские народные праздники и обряды. Петропавловск-Камчатский, 1992.

Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XX века из собрания Государственного исторического музея, Москва. М., 1992.

Русский фольклор: Библиогр. указ., 1881—1900 / Сост. Т.Г. Иванова. Л., 1990.

Русский фольклор: Хрестоматия / Сост. Н.П. Андреев. М.; Л., 1936.

Русский школьный фольклор: От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А.Ф. Белоусов. М.,1998.

Русский эротический фольклор: Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки / Сост., науч. ред. А.Л. Топорков. М., 1995.

Рыбаков Б.А. Архитектурная математика древнерусских зодчих // Из истории культуры Древней Руси: Исслед. и заметки. М., 1984. С. 82—104. (То же // Сов. археология. 1957. № 1. С. 83—112.)

Рыбаков Б.А. Искусство древних славян // История русского искусства: В 13 т. М., 1953. Т. 1. С. 39—92.

Рыбаков Б.А. Прикладное искусство и скульптура // История культуры Древней Руси: В 2 т. М.; Л., 1951. Т. 2. С. 399—404.

Рыбаков Б.А. Сбыт продукции городских ремесленников в X—XIII вв. // Учен. зап. Моск. ун-та. 1946. Вып. 93. История. Кн. 1. С. 68—112.

Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981.

Рыбников П.Н. Песни, собранные П.Н. Рыбниковым: В 3 т. / Изд. подгот. А.П. Разумова, И.А. Разумова, Т.С. Курец; под ред. Б.Н. Путилова. Петрозаводск, 1989—1991.

Рыбников П.Н. Песни, собранные П.Н. Рыбниковым: В 3 т. 2-е изд. / Под ред. А.Е. Грузинского, М., 1909—1910.

Рындина А.В., Попов Г.В. Живопись и прикладное искусство Твери XIV—XVI веков. М., 1979.

Рябинин Е.А. Зооморфные украшения древней Руси X—XIV вв. М., 1981.

Рябинин Е.А. Языческие привески-амулеты древней Руси // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 55—62.

Савельева Е.А. Библиотека Я.В. Брюса. Л., 1989.

Сакович А.Г. Московская народная гравюра второй половины XIX века // Народная картинка XVII—XIX веков. СПб., 1996. С. 138—159.

Самодурова З.Г. К вопросу о характере источников естественнонаучных знаний в Византии VII—XII вв. // Византийский временник. 1992. Т. 53. С. 62—70.

Сахаров И.П. Сказания русского народа, собранные И.П. Сахаровым: В 2 кн. М., 1990. Кн. 1: Русское народное чернокнижие; Русские народные игры, загадки, присловья и притчи. (Репр. изд. СПб., 1885.)

Свешникова Т.Н. О некоторых типах заговорных формул // Малые формы фольклора. М., 1995. С. 121—129.

Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века, 1725—1800: В 5 т. М., 1962—1967.

Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века: Дополнения. Разыскиваемые издания. Уточнения. М., 1975.

Святский Д.О. Сказание о Чигире-звезде и телескопические наблюдения Галилея // Мироведение. 1928. Т. 17, № 1 (60). С. 1—6.

Седов В.В. Амулеты-коньки из древнерусских курганов // Славяне и Русь. М., 1968. С. 151—157.

Седов В.В. Об одной группе древнерусских крестов // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 63—66.

Седова М.В. Амулет из древнего Новгорода // Сов. археология. 1957. № 4. С. 166—167 .

Седова М.В. О двух типах привесок иконок северо-восточной Руси // Культура средневековой Руси. Л., 1974. С. 191—194.

Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996.

Семевский М.И. Петр Великий в его снах в 1714-1719 гг. // Семевский М.И. Слово и дело! СПб., 1884. С. 273—278. То же. 3-е изд. СПб., 1885.

Семевский М.И. Слово и дело! 1700—1725. М., 1991. (Репр. изд. СПб., 1884.)

Семенова Л.Н. Очерки истории быта и культурной жизни России, первая половина XVIII в. Л., 1982.

Семенова-Тян-Шанская О.П. Жизнь Ивана. СПб., 1914. (Записки Имп. геогр. о-ва по отделению этнографии; Т. 39.)

Семенов-Тян-Шанский П.П. Путешествие в Тянь-Шань. М., 1946. (Мемуары; Т. 2).

Сендерович С. Георгий Победоносец в русской культуре. Берн (Berne), 1994.

Симашкевич М.В. Об обычае гадать на книгах Священного Писания // Подольские епархиальные ведомости. 1890. № 22. С. 457—465.

Симеон Полоцкий. Орел Российский. СПб., 1915. (О-во любителей древней письменности; Вып. 133.)

Симеон Полоцкий. Приветство великому государю Алексию Михайловичу о вселении в его дом в селе Коломенском // Симеон Полоцкий. Избр. соч. М.; Л. 1953. С. 105.

Симина Г.Я. Народные приметы и поверья Пинежья // Русский фольклор: Материалы и исслед. 1981. Т. 21. С. 99—114.

Симонов Р.А. «Наука мидическая от математики»: Трактат по врачеб. астрологии в рус. переводе XVII в. // Букинистическая торговля и история книги. М., 1990. С. 29—43.

Симонов Р.А. и др. Древнерусская книжность: (Естественнонаучные и сокровенные знания в России XVI в., связанные с Иваном Рыковым) / Р.А. Симонов, А.А. Турилов, А.В. Чернецов М., 1994.

Симонов Р.А. Математическая мысль Древней Руси. М., 1977.

Симонов Р.А. О методологии и методике изучения естественнонаучных представлений средневековой Руси // Естественнонаучные знания в Древней Руси. М., 1980. С. 4—11.

Симонов Р.А. Российские придворные «математики» XVI—XVII веков // Вопр. истории. 1986. № 1. С. 76—84.

Симонов Р.А. Русская астрологическая книжность (XI — первая четверть XVIII века). М., 1998.

Симонов Р.А., Хромов О.Р. Астрологические приписки в гравированных (лубочных) календарях как отражение отношения общества к сокровенным знаниям и книге // Книга в пространстве культуры: Тез. науч. конф., Москва, 1995 г. М., 1995. С. 53—55.

Скрипиль М.О. Повесть о Савве Грудцыне (тексты) // ТОДРЛ. 1947. Т. 5. С. 228—233.

Скрынников Р.Г. Государство и церковь на Руси XIV—XVI вв.; Подвижники русской церкви. Новосибирск, 1991.

Скрынников Р.Г. Иван Грозный. М., 1975.

Славінецький Е. Лексікон латинський Е. Славінецького; Лексікон словено-латинський Е. Славінецького та А. Корецького-Сатановського / В.В. Німчук. Київ, 1973.

Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.): В 10 т. М., 1988—2002. Т. 1—6.

Словарь книжников и книжности Древней Руси: В 3 вып. Л., 1987—1997.

Словарь русских говоров Приамурья. М., 1983.

Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1975—2000. Вып. 1—26: (А—С).

Словарь русского языка XVIII века. Л., 1984—2003. Вып. 1—13: (А—Н).

Словарь современного русского литературного языка: В 17 т. М., 1948—1965.

Словарь современного русского литературного языка: В 20 т. 2-е изд. М., 1991—1994. Т. 1—6.

Словарь тюремно-лагерно-блатного жаргона / Д.С. Балдаев, В.К. Белко, И.М. Исупов. М., 1992.

Слово и Сказание святого Ипполита об антихристе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. 1987. Вып. 1. С. 425—426.

Смилянская Е.Б. «Суеверная» книжица первой половины XVIII века // Живая старина. 1994. № 2. С. 33—36.

Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики: Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003.

Смилянская Е.Б. Донесения 1754 г. в Синод суздальского епископа Порфирия «Якобы во граде Суздале колдовству и волшебство умножилось» // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989. С. 254—260.

Смилянская Е.Б. Заговоры из рукописных материалов XVIII века // Русский эротический фольклор. М., 1995. С. 362—370.

Смирнов В. Народные гаданья в Костромском крае: (Очерк и тексты) // Четвертый этнографический сборник. Кострома, 1927. С. 17—91. (Тр. Костром. науч. о-ва по изучению местного края; Вып. 41.)

Смирнов С.И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины (Тексты и заметки) // ЧОИДР. 1912. Кн. 3, отд. 2.

Смирнов Ю.И. Эпика Полесья (по записям 1975 г.) // Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 224—269.

Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды: В 4 вып. М., 1837—1839.

Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XVI—XVII вв. СПб., 1903.

Соборное уложение царя Алексея Михайловича 1649 года. М., 1957. (Памятники русского права; Вып. 6).

Соколов Б.М., Соколов Ю.М. Сказки и песни Белозерского края / Сост., коммент. Л.В. Федорова. М., 1915.

Соколов М.В. Очерки истории психологических воззрений в России в XI—XVIII веках. М., 1963.

Соколов М.И. Апокрифический материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // ЖМНП. 1889. Июнь. С. 339—368.

Соколов М.И. Новый материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // Древности Слав. М., 1895. Т. 1. С. 134—202.

Соколов Ю.М. Русский фольклор. М., 1941.

Соколова В.К. Предания о кладах и их связь с поверьями // Фольклор и этнография. Л., 1970. С. 169—180.

Солженицын А.И. Август четырнадцатого // Красное колесо: В 10 т. М., 1993. Т. 2. (Репринт. воспроизведение // Солженицын А.И. Собр. соч. Вермонт; Париж, 1983—1991).

Солоухин В.А. Черные доски // Солоухин В.А. Собр. соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 3. С. 99—254.

Сонник, гороскоп, гадание. Вашингтон (Washington), 1977.

Спасский И.Г. Происхождение и история российских счетов // Историко-математические исследования. М., 1965. Вып. 5. С. 269—420.

Спасский И.Г. Три змеевика с Украины // Средневековая Русь. М., 1976. С. 358—362.

Спафарий [Милеску Спафарий] Н.Г. Эстетические трактаты / Изд. подгот. О.А. Белоброва. Л., 1978.

Сперанский М.Н. Из истории отреченных книг. СПб., 1899. Ч. 1: Гадания по Псалтири. (Памятники древней письменности и искусства; Вып. 129.)

Сперанский М.Н. Из истории отреченных книг. СПб., 1899. Ч. 2: Трепетники. (Памятники древней письменности и искусства; Вып. 131.)

Сперанский М.Н. Из истории отреченных книг. СПб., 1900. Ч. 3: Лопаточник. (Памятники древней письменности и искусства; Вып. 137.)

Сперанский М.Н. Из истории отреченных книг. СПб., 1908. Ч. 4: Аристотелевы врата, или Тайная тайных. (Памятники древней письменности и искусства; Вып. 171.)

Сперанский М.Н. Рукописные сборники XVIII века. М., 1963.

Сперанский М.Н. Русская устная словесность. М., 1917.

Срезневский В.И. Описание рукописей, собранных для Имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб, 1913

Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам: В 4 т. СПб., 1893—1912.

Старобългарска литература: Енциклопедичен речник / Сост. Петканова Д. София, 1981.

Степанова Н.И. Черная магия. Ворожба. Колдовство. Новосибирск, 1994.

Стojановић Л. Каталог Народне библиотеке у Београду. Београд, 1982. Т. 4: Рукописи и старе штампане книге. (Репр. изд. Београд, 1903.)

Стоглав / Изд. Д.Е. Кожанчикова. СПб., 1863.

Стоглав. СПб., 1997. (Репр. изд. Казань, 1911, с добавл. Лондон, 1860).

Страхов А.Б. «Кувада» по старообрядческой рукописи начала XIX века // Palaeoslavica. 1991. № 1. С. 101—110.

Страхов А.Б. Восточнославянское чур: от детской игры — к взрослой магии // Palaeoslavica. 1993. № 1. С. 41—86.

Страхов А.Б. Культ хлеба у восточных славян. Мюнхен (Munich), 1991.

Страхов А.Б. На святого Николу... // Palaeoslavica. 1994. № 2. С. 49—83.

Стрижев А.Н. Календарь русской природы. М., 1993.

Судебники XV—XVI веков / Подгот. текстов Р.Б. Мюллер, Л.В. Черепнина; под общ. ред. Б.Д. Грекова. М.; Л., 1952.

Сумароков А.П. Любовная гадательная книжка // Сумароков А.П. Полн. собр. всех сочинений: В 10 ч. М., 1781. Ч. 4. С. 303—324.

Сумцов Н.Ф. К объяснению малорусских гаданий // Киевская старина. 1891. № 9. С. 314—316.

Сумцов Н.Ф. Культурные переживания. Киев, 1890. (То же // Киевская старина, 1889. № 11—12; 1890. № 1—3.)

Сумцов Н.Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885.

Сыстерова Е.Н., Ляхова Е.А. Фольклор Дальнеречья. Владивосток, 1986.

Тарасов О.Ю. Икона и благочестие. М., 1995.

Таубе М. Послесловие к «Логическим терминам» Маймонида и ересь жидовствующих // In Memoriam: Сборник памяти Я.С. Лурье. СПб., 1997. С. 239—246.

Тельберг Г.Г. Очерки политического суда и политических преступлений в Московском государстве XVII века. М., 1912. (Учен. зап. / Имп. Моск. ун-т. Отдел юр.; Вып. 39.)

Терещенко А.Б. Быт русского народа: В 7 т. М., 1847—1848. Т. 1—4.

Терновская О.А. Бабочка в народной демонологии славян: «душа-предок» и «демон» // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы (София, авг. — сент. 1989). М., 1989. С. 151—161.

Тимофеев А.Г. История телесных наказаний в русском праве. 2-е изд. СПб., 1904.

Титтс А.А. Загадки древнерусского чертежа. М., 1978.

Тихомиров М.Н. О двенадцати монгольских месяцах в старинной русской письменности // Сов. этнография. 1958. № 3. С. 21—27.

Тихомиров М.Н. Русская культура X—XVIII веков. М., 1968.

Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы: В 3 т. М., 1863. Т. 1—2.

Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы: В 3 т. Т. 3 // Сборник ОРЯС. 1894. Т. 58, № 4.

Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века. М.; Л., 1957.

Толковая палея 1477 года. СПб., 1892. (О-во любителей древней письменности; Т. 93.)

Толстая С.М. К соотношению христианского и народного календаря у славян: Счет и оценка дней недели // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 154—168.

Толстой Н.И. Вызывание дождя // Толстой Н.И. Язык и народная культура. М., 1995. С. 78—90.

Толстой Н.И. «...Выходила потаскуха в чем мать родила» // Живая старина. 1994. № 4 С.6—7.

Толстой Н.И. Из заметок по славянской демонологии. I. Откуда дьяволы разные? // Σεμειωτιxή: Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974. № 1 (5). С. 27—32. То же // Толстой Н.И. Язык и народная культура. М.,1995. С. 245—248.

Толстой Н.И. Из заметок по славянской демонологии. II. Каков облик дьявольский? // Народная гравюра и фольклор в России XVII—XIX вв. М., 1976. С. 288—319.

Толстой Н.И. Не — не «не» // Толстой Н.И. Язык и народная культура. М., 1995. С. 341—346.

Толстой Н.И. О природе связей бинарных противопоставлений типа правый — левый, мужской — женский // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 169—183.

Толстой Н.И. Оползание и опоясывание храма // Толстой Н.И. Язык и народная культура М., 1995. С. 91—112.

Толстой Н.И. Русские чур и чушь // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics. 1985. Vol. 31—32. С. 431—437. То же // Толстой Н.И. Язык и народная культура. М., 1995. С. 364—370.

Толстой Н.И. Сеть (мрежа) // Толстой Н.И. Язык и народная культура. М., 1995. С. 234—342.

Толстой Н.И. Шиликуны // Толстой Н.И. Язык и народная культура. М., 1995. С. 270—279.

Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Толстой Н.И., Толстая С.М. Народная этимология и структура славянского ритуального текста // Славянское языкознание / X Междунар. съезд славистов: Докл. сов. делегации. М., 1988. С. 250—264. То же // Толстой Н.И. Язык и народная культура. М., 1995. С. 317—332.

Топорков А.Л. «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 114—118.

Торен М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996

Традиционный фольклор владимирской деревни: (в записях 1963—1969): Исслед. и материалы. М., 1972.

Труворов А.Н. Волхвы и ворожеи на Руси в конце XVII века // Ист. вестник. 1889. Июнь. С. 701—715.

Тудоровская Е.А. О внепесенных связях народной обрядовой песни // Фольклор и этнография. Л., 1974. С. 82—90.

Тупиков Н.М. Страсти Христовы в западнорусском списке XV века. СПб., 1901. (Памятники древней письменности и искусства; Т. 140.)

Тургенев И.С. Литературные и житейские воспоминания. [Гл.] IX. О соловьях // Тургенев И.С. Собр. соч.: В 12 т. М., 1956. Т. 10. С. 420 — 425.

Турилов А.А., Чернецов А.В. К культурно-исторической характеристике ереси «жидовствующих» // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сб. 1: XI—XVI века. С. 407—429.

Турилов А.А., Чернецов А.В. К характеристике народных верований восточных славян (по данным письменных источников) // Истоки русской культуры: (археология и лингвистика). М., 1997. С. 99—110.

Турилов А.А., Чернецов А.В. О перспективах изучения письменных источников, отражающих народные верования и обряды восточных славян // Археология и история Пскова и Псковской земли: Тез. докл. Псков, 1988. С. 52—54.

Турилов А.А., Чернецов А.В. О письменных источниках изучения восточнославянских народных верований и обрядов // Сов. этнография. 1986. №1. С. 95—103.

Турилов А.А., Чернецов А.В. Отреченная книга «Рафли» // ТОДРЛ. 1985. Т. 40. С. 260—344.

Усачева В.В. Ритуальный обман в народной медицине // Живая старина. 1996. № 1. С. 29—30.

Успенская А.В. Нагрудные и поясные привески // Труды Гос. исторического музея. М., 1967. Т. 43. С. 88—99.

Успенский Б.А. «Заветные сказки» А.Н. Афанасьева // Успенский Б.А. Избр. труды. 2-е изд. М., 1996. Т. 2: Язык и культура. С. 162—184.

Успенский Б.А. Historia sub specie semioticae // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 286—292.

Успенский Б.А. Антиповедение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 326—336.

Успенский Б.А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва — третий Рим» // Русское подвижничество. М., 1996. С. 464—501.

Успенский Б.А. Дуалистический характер русской средневековой культуры: (на материале «Хожения за три моря» Афанасия Никитина) // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 59—63.

Успенский Б.А. К символике времени у славян: «чистые» и «нечистые» дни недели // Finitis duodecim lustris: Сб. ст. к 60-летию Ю.М. Лотмана. Таллин, 1982. С. 70—75.

Успенский Б.А. Религиозно-мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии: (Семантика рус. мата в ист. освещении) // Semiotics and the History of Culture: In Honor of Jurij Lotman. Columbus (Ohio), 1988. С. 197—302.

Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей: (Реликты язычества в восточнослав. культе Николая Мирликийского). М., 1982.

Успенский Б.А., Шишкин А.Б. Тредиаковский и янсенисты. Париж, 1990. (То же // Simvol. 1990. № 23.)

Устное поэтическое творчество русского народа. М., 1954.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. / Пер. с нем. О.Н. Трубачева. М., 1964—1973. (То же. 2-е изд. М., 1986—1987.)

Философская мысль в Киеве: Ист. -филос. очерк / В.Д. Белодед, В.А. Буслинский, А.К. Бычко и др. Киев, 1982.

Флетчер Д. О государстве русском. М., 2002. (Печ. по изд. СПб., 1911.)

Флоринский В.М. Русские простонародные травники и лечебники. Казань, 1879.

Фольклорный театр / Сост., вступ ст., предисл. к текстам, коммент. А.Ф. Некрыловой, Н.И. Савушкиной. М., 1995.

Фонкич Б.Л. Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв.: Греч. рукописи в России. М., 1977.

Франко І. Апокріфи і легенди з українських рукописів: В 5 т. Львів, 1896—1910.

Фрески церкви Успения на Волотовом поле: Альбом / Авт. текста М.В. Алпатов. М., 1977.

Фрэзер Д. Золотая ветвь: [Пер. с англ. сокр. изд. London, 1923]. М., 1980. То же. 2-е изд. М., 1983; 1986.

Харузина В. По поводу заметки П. Андрэ о новом этнографическом музее в Антверпене // Этногр. обозрение. 1907. Кн. 75, № 4. С. 91—103.

Хеллберг Е. Как в зеркале: Гадание и сон Татьяны // Studia slavica finlandensia. 1989. № 6. С. 1—19.

Ходжиев И. К вопросу о восточных предшественниках псковской гадательной книги // Археология и история Пскова и Псковской земли: Тез. докл. Псков, 1988. С. 55—56.

Хождение игумена Даниила // Библиотека литературы Древней Руси: В 20 т. СПб., 1997. Т. 4. С. 26—117.

Хренов Л.С. Народные приметы и календарь. М., 1991.

Цонев Б. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. София, 1923. Т. 2.

Ченакал В.Л. Яков Вилимович Брюс, русский астроном начала XVIII века // Астрономический журнал. 1951. Т. 28, № 1. С. 1—14.

Черепанова О.А. Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983.

Черепанова О.А. Наблюдения над лексикой Стоглава: (Лексика, связанная с понятиями духовной и культурной жизни) // Русская историческая лексикология и лексикография. Л., 1983. Вып. 3. С. 17—25.

Черепанова О.А. Типология и генезис названий лихорадок-трясовиц в русских народных заговорах и заклинаниях // Язык жанров русского фольклора. Петрозаводск, 1977. С. 44—57.

Черепнин Л.В. Из истории древнерусского колдовства XVII в. // Этнография. 1928. Т. 8, № 2. С. 86—109.

Чернецов А.В. Золоченые двери XVI века: соборы Московского Кремля и Троицкий собор Ипатьевского монастыря в Костроме. М., 1992.

Чернецов А.В. К изучению Радзивилловской летописи // ТОДРЛ. 1981. Т. 36. С. 274—288.

Чернецов А.В. Об одном рисунке Радзивилловской летописи // Сов. археология. 1977. № 4. С. 301—306.

Чикачев А.Г. Русские на Индигирке: Ист.-этногр. очерк. Новосибирск, 1990.

Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967.

Чистяков М. Народное предание о Брюсе // Рус. старина. 1871. Т. 4, № 8. С. 167—170.

Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков: (Очерки по истории нар. верований). М., 1957.

Чолова Ц. Естественонаучните знания в средновековна България. София, 1988.

Чулков М.Д. Словарь русских суеверий. СПб., 1772. То же, изм. назв.: Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч. М., 1786.

Шанский Н.М. Этимологический словарь русского языка. М., 1963.

Шаповалова Г.Г., Лаврентьева Л.С. Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985.

Шевелов В.В. Культовые камни в Каргополье // Рос. археология. 1992. № 2. С. 57—65.

Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках и легендах: Материалы, собр. ... П.В. Шейном. СПб., 1898—1900. Т. 1, вып. 1/2.

Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собр. ... П.В. Шейном: В 3 т. СПб., 1887—1902. (Сб. ОРЯС; Т. 41, 51, 57, 72).

Шипов Н.Н. История моей жизни: Рассказ бывшего крепостного крестьянина Н.Н. Шипова, 1802—1862 гг. // Рус. старина. 1881. Май. С. 133—148.

Шорохов Л.П. Корпоративно-вотчинное землевладение и монастырские крестьяне в Сибири в XVII—XVIII веках. Красноярск, 1983.

Шумов К.Е., Черных А.В. Беременность и роды в традиционной культуре русского населения Прикамья // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 175—191.

Щапова Ю.Л. О химии и технологии стекла // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1978. С. 74—81.

Щапова Ю.Л. Стекло Киевской Руси. М., 1972.

Щапова Ю.Л. Элементы знаний по химии неорганических соединений в Древней Руси // Естественнонаучные знания в Древней Руси. М., 1980. С. 15—22.

Энциклопедия «Слова о полку Игореве»: В 5 т. СПб., 1995.

Этнокультурные процессы в Карелии: Сб. ст. Петрозаводск, 1986.

Этносемиотика ритуальных предметов: Сб. ст. СПб., 1993.

Юдин А.В. Дни величальные: Страницы народного христианского календаря. Саратов, 1992.

Юдин А.В. Об именах звезд-«помощниц» в русских заговорах // Язык русского фольклора. Петрозаводск, 1992. С. 66—71.

Юдин А.В. Ономастикон русских заговоров. М., 1997.

Яворский Ю.А. Карпато-русское поучение о снах // Карпатский Свет. Ужгород, 1928. № 8. С. 282—285.

Яворский Ю.А. Новые рукописные находки в области старинной карпато-русской письменности XVI—XVIII веков. Прага, 1931.

Яцимирский А.И. Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Пг., 1921. Вып. 1: Апокрифы ветхозаветные.

Яцимирский А.И. К истории ложных молитв в южнославянской письменности // Известия ОРЯС. 1913. Т. 18, вып. 4. С. 16—126.

Яцимирский А.И. Мелкие тексты и заметки по старинной и русской литературе // Известия ОРЯС. 1889. Т. 4, вып. 2. С. 423—475.

Яцимирский А.И. Славянские и русские рукописи румынских библиотек. СПб., 1905.

Abbott G. F. Macedonian Folklore. Cambridge, 1903.

Abraham L. Arthur Dee, 1579—1651: A Life // Cauda Pavonis. N. S. 1994. Vol. 13, № 2. P. 1—14.

Acta Ioannis / Ed. T. Zahn. Erlangen, 1880. (Repr. Hildesheim, 1975).

Addabbo A. M. Le formule magico-mediche dei ricettari tardo latini // Atti e memorie della Colombaria. 1993. Vol. 58 ; N. S. Vol. 44. P. 133—151.

Adler W. Time Immemorial: Archaic History and its Sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Syncellus. Washington DC, 1989. (Dumbarton Oaks Papers; T. 26).

Agapitos Panagiotis A. The Erotic Bath in the Byzantine Vernacular Romance «Kallimachos and Chrysorrhoe» // Classica et Medievalia. 1990. Vol. 41. P. 257—273.

Albertus Magnus [pseudo]. The Book of Secrets of Albertus Magnus of the Virtues of Herbs, Stones, and Certain Beasts, also a Book of the Marvels of the World / Ed. M.R. Best, F. H. Brightman. Oxford, 1973.

Albertus Magnus, being the Approved, Verified, Sympathetic and Natural Egyptian Secrets, or White and Black Art for Man and Beast: Transl. from the German. New York, c., 1880.

Al-Biruni. Al-Biruni's Book on Pharmacy and Materia Medica / Ed. Hakim Mohammed Said. Karachi, 1973.

Alcock A. A Coptic Magical Text // Bulletin of the American Society of Papyrologists. 1982. Vol. 19. P. 97—103.

Alexander J. T. Bubonic plague in early modern Russia. Baltimore, 1980.

Alexander P. J. The Byzantine Apocalyptic Tradition. Berkeley; London, 1985.

Alexander P. J. The diffusion of Byzantine Apocalypses in the Medieval West and the Beginnings of Joachimism // Prophecy and Millenarianism: Essays in Honour of Marjorie Reeves. London, 1980. P. 55—106.

Alexander P. S. Incantations and Books of Magic // Schurer E. The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.—A.D. 135) : Rev. and enlarg. english version / Ed. G. Vermes, F. Millar, M. Goodman. Edinburgh, 1986. Vol. 3, part 1. P. 342—379.

Al-Tabarī. The History of al-Tabari / Ed. F. Rosenthal. New York, 1989. Vol. I.

Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power / Ed. M. Meyer, R. Smith. New York, 1994.

Andersen J. The Witch on the Wall: Medieval Erotic Sculpture in the British Isles. Copenhagen, 1971.

Anderson F. I. German Book Illustration through 1500 Herbals. New York, 1983.

Apian P. Instrumentbuch. Ingolstadt, 1533.

Appleby J. H. A Selective Index to Siberian, Far Eastern and Central Asian Russian Materia Medica. Oxford, 1987. (Research Publications of the Wellcome Unit; №8.)

Appleby J. H. Arthur Dee and Johannes Bánfi Hunyades: Further Information on their Alchemical and Professional Activities // Ambix. 1977. Vol. 24, № 2. P. 96—109.

Appleby J. H. Some of Arthur Dee's Associations before Visiting Russia Clarified, including Two Letters from Sir John Mayerne // Ambix. 1979. Vol. 26, № 1. P. 1—15.

Apuleius. Apulei Apologia, sive pro se magia liber / Ed. H. E. Butler, A. S. Owen. Oxford, 1914. (Repr. Hildesheim, 1967).

Apuleius. Metamorphoses: In 2 vols. / Ed. and transl. J. A. Hanson. Cambridge, Mass., 1989.

Apuleius. The Works of Apuleius. London, 1888.

Arber A. Herbals. Cambridge, 1986.

Armstrong T. Yermak's Campaign in Siberia. London, 1975. (Hakluyt Society. Second ser; № 146).

Astakhova A. «Sound shaping» of East Slavic Zagovory // Oral Tradition. 1992. Vol. 7, № 2. P. 365—372.

Aune D. E. Magic in Early Christianity // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Berlin; New York, 1980. Teil 2, Bd 23. P. 1507—1557.

Aune D. E. The Apocalypse of John and graeco-roman revelatory magic // New Testament studies. 1987. Vol. 33. P. 481—501.

Bacon R. De Nigromancia of Roger Bacon / Ed. and transl. A.-M. Macdonald. Gillette, NJ, 1988.

Baehr S. L. «Fortuna Redux»: The Iconography of Happiness in eighteenth-century russian Courtly Spectacles // Great Britain and Russia in the Eighteenth Century: Contacts and Comparisons / Ed. A. G. Cross. Newtonville, Mass., 1979. P. 109—122.

Baehr S. L. The Masonic component in eighteenth-century russian literature // Russian literature in the Age of Catherine the Great / Ed. A. Cross. Oxford, 1976. P. 121—139.

Baehr S. L. The Paradise Myth: Utopian Patterns in Early Secular Russian Literature and Culture. Stanford, 1991.

Bagatti B. I Giudeo-cristiani e l'anello di Salamone // Recherches de science religieuse. 1972. T. 60. P. 151—160.

Baldwin M. R. Toads and Plague: Amulet Therapy in Seventeenth-Century Medicine // Bulletin of the History of Medicine. 1993. Vol. 67. P. 227—247.

Barb A. Antaura, the Mermaid and the Devil's Grandmother // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1966. Vol. 29. P. 1—24.

Barb A. Birds and Medical Magic // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1950. Vol. 13. P. 316—322.

Barb A. Der Heilige und die Schlangen // Mitteilungen der Anthropolog. Gesellchaft in Wien. 1952. Bd. 82. P. 1—21.

Barb A. Mystery, Myth and Magic // The Legacy of Egypt. Oxford, 1971. P. 142—147.

Barb A. The Survival of the Magic Arts // The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century / Ed. A. Momigliano. Oxford, 1963. P. 110—125.

Barb A. Three Elusive Amulets // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1964. Vol. 27. P. 1—22.

Barber P. Vampires, Burial, and Death: Folklore and Reality. New Haven; London, 1988.

Barham. Ingoldsby Legends (first published). London, 1840.

Baring M. What I saw in Russia. London, 1927.

Baron S. W. A Social and Religious History of the Jews. Vol.15. Late Middle Ages and Era of European Expansion, 1200—1650; Vol.17. Byzantines, Mamelukes and Maghribians. 2nd ed. New York, 1973,1980.

Baxter R. M. Louis Napoleon, The Destined Monarch of the World. London, 1861.

Beaver-Bricken Espinola V. Copper Icons in Daily Use in Old Russia // Russian Copper Icons and Crosses from the Kunz Collection: Castings of Faith / Ed. R. E. Ahlborn V. Beaver-Bricken Espinola. Washington, 1990. P. 8—10.

Behringer W. Witchcraft Persecutions in Bavaria: Popular Magic, Religious Zealotry and Reason of State in Early Modern Europe. Cambridge, 1997.

Beichner P. E. The Medieval Representation of Music, Jubal or Tubalcain. Notre Dame, 1954.

Bekkum W. J. van. Alexander the Great in Medieval Hebrew Literature // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1986. Vol. 49. P. 218—226.

Berger A. Das Bad in der Byzantinischen Zeit. Munich, 1982. (Miscellanea Byzantina Monacensia; 27).

Berry L. E., Crummey R. O. Rude and Barbarous Kingdom: Russia in the Accounts of Sixteenth-Century English Voyagers. Madison etc., 1968.

Bethencourt F. Portugal: A Scrupulous Inquisition // Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries / Ed. B. Ankarloo, G. Henningsen. Oxford, 1990. P. 403—422.

Beza M. Paganism in Rumanian Folklore. London, 1928.

Billington J. H. The Icon and the Axe. London, 1966.

Birnbaum H. On Some Evidence of Jewish Life and Anti-Jewish Sentiments in Medieval Russia // Viator. 1973. № 4. P. 225—255.

Bitel L. M. In visu noctis: Dreams in European Hagiography and Histories, 450—900 // History of Religions. 1991. Vol. 31. P. 39—59.

Blankoff J. A propos du «dvoeverie» et des amulettes «zmeeviki» // Communications presentées par les slavisants de Belgique. Brussels, 1973. P. 67—84.

Blum R., Blum E. The Dangerous Hour: The Lore and Culture of Mystery and Crisis in Rural Greece. London, 1970.

Boehr M. von. Dolls and Puppets. New York, 1966.

Bogatyrev P. Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpathique. Paris, 1929.

Bokdam S. Les Mythes de l'origine de l'astrologie // Divination et controverse religieuse en France au XVI siècle. Paris, 1987. P. 57—72. Cahiers V. L. Saulnier ; 4).

Bonner C. Demons of the Bath // Studies Presented to F. L. Griffith. London, 1932. P. 203—208.

Bonner C. Studies in Magical Amulets. Ann Arbor, 1950.

Bonner C. Two Studies in Syncretistic Amulets // Proceedings of the American Philosophical Society. 1942. Vol. 85, № 5. P. 466—471.

The Book of Sacred Magic of Abra-Melin the Sage / Ed. S. L. Macgregor Mathers. London, 1897.

Boss V. Milton and the Rise of Russian Satanism. Toronto, 1991.

Boss V. Newton and Russia — the Early Influence 1698—1796. Cambridge, Mass., 1972.

Bouché-Leclerq A. Histoire de la divination dans l'antiquité. Paris, 1879. T. 1.

Boyer R. Le Monde du double: La magie chez les anciens scandinaves. Paris, 1986.

Bozoky E. Mythic Mediation in Healing Incantations // Health, Disease and Healing in Medieval Culture / Ed. Sh. Campbell, B. Hall, D. Klausner. New York, 1992. P. 84—92.

Brand J. Observations on Popular Antiquities: 2nd ed. London, 1900.

Bratley G. H. The Power of Gems and Charms. London, 1907.

Brevant F. B. The German Volkskalender of the Fifteenth Century // Speculum. 1988. Vol. 53, № 2. P. 312—342.

Brewer E. C. A Dictionary of Miracles, Imitative, Realistic, and Dogmatic: new edn. London, 1901.

Brewer E. C. Dictionary of Phrase and Fable: Rev.ed. London, n. d.

Briggs K. A Dictionary of Fairies. London, 1976.

Brock S. P. A Dispute of the Months and Some Related Syriac Texts // Journal of Semitic Studies. 1985. Vol. 30, № 2. P. 181—211.

Bruce P. H. Memoirs of Peter Henry Bruce. London, 1782. (Repr. London, 1970).

Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt / Ed. P. Ganz. Wiesbaden, 1992 (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien; Bd 5).

Budge E. A. W. Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics, or «The Book of Medicines». London, 1913.

Burnaby F. A Ride to Khiva. London, 1876.

Burnett Ch. S. F. A Note on Two Astrological Fortune-Telling Tables // Revue d'histoire des textes. 1988. Vol. 18. P. 257—262.

Burnett Ch. S. F. An Unknown Latin Version of an Ancient Parapēgma: The Weather-forecasting Stars in the Iudicia of Pseudo-Ptolemy // Making Instruments Count: Essays on Historical Scientific Instruments Presented to Gerard L'Estrange Turner / Ed. R. G. W. Anderson, J. A. Bennett, W. F. Ryan. Aldershot, 1993. P. 27—41.

Burnett Ch. S. F. Arabic Divinatory Texts and Celtic Folklore: A Comment on the Theory and Practice of Scapulimancy in Western Europe // Cambridge Medieval Celtic Studies. 1983. Vol. 55, № 6. Winter. P. 31—42.

Burnett Ch. S. F. Divination from Sheep's Shoulder Blades: A Reflection on Andalusian Society // Cultures in Contact in Medieval Spain: Historical and Literary Essays presented to L. P. Hartley / Ed. D. Hook, B. Taylor. London, 1990. P. 29—45.

Burnett Ch. S. F. The Eadwine Psalter and the Western Tradition of the Onomancy in Pseudo-Aristotle's «Secret of Secrets» // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen вge. 1988. P. 143—167.

Burnett P. P. Russian Playing Card History — From the Beginnings to 1917 // The Playing Card. 1985. Vol. 13, № 4. P. 97—113.

Bushkovitch P. Religion and Society in Russia: the Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York, 1992.

Butler W. E. Foreign Impressions of Russian Law to 1800: Some Reflections //Russian Law: Historical and Political Perspectives / Ed. W. E. Butler. Leiden, 1977. P. 65—92.

Caesarius of Heisterbach. The Dialogue on Miracles (1220—1235) / Transl. H. von E. Scott, C. C. Swinton Bland. London, 1929.

Cameron A. The History of the Image of Edessa: The Telling of a Story // Okeanos. 1983. P. 80—94. (Harvard Ukrainian Studies;Vol. 7.)

Capane C. La magia a Bisanzio nel secolo XIV: Azione e reazione. Dal Registro de Patriarcato constantinopolitano (1315—1402) // Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinistik. 1980. Bd. 29. P. 237—262.

Capp B. Astrology and the Popular Press: English Almanacs, 1500—1800. London, 1979.

Carlson M. «No Religion Higher than Truth»: A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875—1922. Princeton, 1993.

Castello C. Cenni sulla repressione del reato di magia dagli inizi del principato fino a Constanzo II // Atti dell'Academia romanistica Constantiniana / VIII Convegno internazionale. 1987. P. 665—693.

Catholic Encyclopaedia: 17 vols. New York, 1907—1918.

Chambers D. C. A Renaissance Cardinal and his Worldly Goods: Francesco Gonzaga, (1444—1483): Warburg Surveys and Texts 21. London, 1992.

Chappe d'Auteroche J. Voyage en Sibérie: In 4 vols. Paris, 1768.

Charmasson T. Recherches sur une technique divinatoire; La géomancie dans l'occident mediéval. Paris, 1980.

Chernetsov A. V. Medieval Russian Pictorial Materials on Paganism and Superstitions // Slavica Gandensia. 1981. № 7/8. P. 99—112.

Cholova Ts. La Cosmologie et les systèmes cosmographiques en Bulgarie médiévale // Bulgarian Historical Review. 1987. № 2. P. 33—46.

Chrysostom J. In kalendas // Migne, J.P. Patrologiae. Series graeca. T. 48.

Circa 1492: Art in the Age of Exploration. Washington; London, 1991.

Clark J. K. Goodwin Wharton. Oxford, 1984.

Claussen B., Borchling C. Niederdeutsche Bibliographie: Gesamtverzeichnis der niederdeutschen Drucke bis zum Jahre 1800. Neumünster, 1931—1936.

Cleminson R. The Miracle «De juvene qui Christum negaverat» in the pseudo-Amphilochian «Vita Basilii» and its Slavonic Adaptations // Parergon. 1992. N. S. № 8. P. 1—15.

Cockayne O. Leechdoms, Wortcunning and Starcraft of Early England: In 3 vols. London, 1864—1866.

Collins S. The Present State of Russia. London, 1671.

Consett Th. The Present State and Regulations of the Church of Russia: In 2 vols. London, 1729.

Constantinus VII Porphyrogenitus. De ceremoniis aulae Byzantinae / Ed. J.J. Reiskii: In 2 vols. Bonn, 1829—1830.

Coren S. The Left-Hander Syndrome. London, 1992.

Cormack R. Miraculous Icons in Byzantium and their Powers // Arte cristiana. 1988. Vol. 76, fasc. 724. P. 57—60.

Corpus codicum astrologorum graecorum = CCAG.

The Council in Trullo Revisited / Ed. G. Nedungeatt, M. Featherstone. Kanonika 6. Rome, 1995.

Coxe W. Travels in Poland, Russia, Sweden, and Denmark. London, 1784. (Seen: 5 ed. London, 1802).

Cracraft J. For God and Peter the Great. Boulder, 1982.

Cracraft J. The Church Reform of Peter the Great. London, 1971.

Cross A. G. A Brief Historical account of the Empire of Russia. London, 1654 //Cross A. G. Russia under Western Eyes, 1517—1825. London, 1971. P. 88.

Cross A. G. A Lady at the Court of Catherine the Great: The Journal of Baroness Elizabeth Dimsdale, 1781. Cambridge, 1989.

Cross A. G. Anglo-Russica. Oxford, 1993.

Cross A. G. Russia under Western Eyes, 1517—1825. London, 1971.

Cross A. G. The Bung College or British Monastery in Petrine Russia // Study Group on Eighteenth-Century Russia Newsletter. 1984. № 12. P. 14—24.

Cross A. G. The Russian Banya in the Descriptions of Foreign Travellers and in Depictions of Foreign and Russian Artists // Oxford Slavonic Papers. N. S. 1991. Vol. 24. P. 34—59.

Crull J. The Antient and Present State of Russia. London, 1698.

Cumont F. Les Présages lunaires de Virgile et les «selenodromia» // Antiquité classique. 1933. T. 2, № 2. P. 259—270.

Curtis J.A.E. Manuscripts don't burn // Slavonic and East European Review. 1992. № 2 (70).

Da Roma alla Terza Roma: Studi e documenti. 1983 — . —. Series of conference papers published irregularly under various imprints from about 1983.

Dall'Olmo U. Latin Terminology relating to Aurorae, Comets, Meteors and Novae // Journal of the History of Astronomy. 1980. № 11. P. 10—27.

Dan J. The Seventy Names of Metatron // Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies. (1982). Division C. P. 19—23.

Dando M. The Neutral Angels // Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen. 1980. Bd. 217, № 2. P. 259—276.

Decker R., Depaulis T., Dummet M. A Wicked Packof Cards. A Wicked pack of Cards: The Origins of the Occult Tarot. London, 1996.

Defoe D. A Journal of the Plague Year / Ed. L. Landa. London, 1969.

Delatte A. Anecdota atheniensia. I: Textes grecs inédits relatifs a l'histoire des religions. Liège ; Paris, 1927.

Delatte A. Études sur la magie grecque // Revue de philologie classique / Musée Belge. 1914. Vol. 18. P. 5—96.

Delatte A. Herbarius: Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques. Brussels, 1961. (Mémoires / Académie Royale de Belgique. Classe des lettres. 2 série ; T. LIX, fasc. 4).

Delatte A. La Catoptromancie grecque et ses dérivés. Liège; Paris, 1932.

Delatte A. Note sur les manuscrits astrologiques du Mont Athos // Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves. 1951. № 11. P. 107—112.

Delatte A. Un Office byzantin d'exorcisme. Brussels, 1957. (Mémoires / l'Académie royale de Belgique. Classe des lettres. 2 série ; T. LII, fasc. 1).

Delatte A., Derchain, Ph. Les Intailles magiques gréco-égyptiennes. Paris. 1964.

Deletant D. The Sunday Legend // Revue des études sud-est européennes. 1977. T. 15, № 3. P. 431—451.

Der Nersessian S. La Légende d'Abgar d'après un rouleau illustré de la Bibliothèque Pierpont Morgan à New York // Bulletin de l'Institut archéologique bulgare. 1936. № 10. P. 98—106.

Dewey H. W. Some Perceptions of Mental Disorder in Pre-Petrine Russia // Medical History. 1987. Vol. 31. P. 84—99.

Dictionarie of the Vulgar Russe Tongue, ettributed to M. Ridley / Ed. G. Stone. Böhlau; Cologne etc, 1996. (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B: Editionen, Neue Folge; Bd. 8.)

Dictionary of National Biography. London, 1885—1901.

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie / Ed. F. Cabrol. Paris, 1907—1953.

Die Kunstdenkmäler des Benediktinerstiftes Kremsmünster. Bd. 2. 1977.

Diels H. Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients // Philosophische und historische Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1907. № 4; 1908. № 4.

Divination and Oracles / Ed. M. Loewe, C. Blacker. London, 1981.

Dobschütz, E. von. Christusbilder: Untersuchungen zur christlichen Legende. Leipzig, 1909.

The Domostroi: Rules for Russian Households in the Time of Ivan the Terrible / Ed. and transl. C. J. Pouncy. Ithaca; London, 1994.

Donaldson B. A. The Wild Rue: A Study of Muhammadan Magic and Folklore in Iran. London, 1938.

Drage C. L. Russian Literature in the Eighteenth Century. London, 1978.

Drage C. L. Russian Word-Play Poetry from Simeon Polotskii to Derzhavin. London, 1993.

Drexler W. Alter Beschworungsformeln // Philologus. 1899. T. 58. P. 594—616.

Dubler C. E. Abū Hāmid el Granadino y su Relación de viage por tierras eurasiáticas. Madrid, 1953.

Dujčev I. Apocrypha Byzantino-slavica // Dujčev I. Medioevo byzantino-slavo. Rome, 1971. P. 323—327.

Duling D. C. The Testament of Solomon // The Old Testament Epigrapha / Ed. J. H. Charlesworth. London, 1983. T. 1. P. 935—987.

Duncan-Flowers M. J., Maguire E. D., Maguire H. P. Art and Holy Powers in the Early Christian House. Urbana; Chicago, 1989 (Illinois Byzantine Studies; 2).

Dvornik F. Byzantine Missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius. New Brunswick, 1970.

Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries / Ed. B. Ankarloo, G. Henningsen. Oxford, 1990.

The Edificatory Prose of Kievan Rus / Transl. W. R. Veder, introd. W. R. Veder, A. Turilov. Cambridge, Mass., 1994. (Harvard Library of Early Ukrainian Literature: English Translations; Vol. 6.)

Edwards H. Sutherland. The Russians at Home. 2nd ed. London, 1861.

Eis G. Wahrsage texte des Spätmittelalters // Texte des späten Mittelalters. Berlin, 1956.

Eisenberger E. J. Die Wahrsagen aus dem Schulterblatt // Internationales Archiv für Ethnographie. 1938. Vol. 35. P. 49—116.

Eisler R. Der Fisch als Sexualsymbol // Imago. 1914. № 3. P. 165—196.

Elukin J. M. The Ordeal of Scripture: Functionalism and the Sortes Biblicae in the Middle Ages // Exemplaria. 1993. № 5. P. 135—160.

Elworthy F. T. Horns of Honour, and other Studies in the By-ways of Archaeology. London, 1900.

Elworthy F. T. The Evil Eye: An Account of this Ancient and Widespread Superstition. London, 1895.

Emmerson R.K. Antichrist in the Middle Ages: A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature. Manchester, 1981.

Encyclopedia of Islam. Leiden, 1960—.—

Encyclopedia of Religion / Ed. M. Eliade. New York; London, 1987.

Encyclopedia of Religion and Ethics: 13 vols / Ed. J. Hastings. Edinburgh; New York, 1908—1926.

Encyclopedia of World Art. New York; London, 1966.

Erffa H. M. von. Ikonologie der Genesis: 2 Bd. Munich, 1989.

Esmein A. A History of Continental Criminal Procedure, with Special Reference to France. London, 1914.

Evans N. Doctor Timothy Willis and his Mission to Russia, 1599 // Oxford Slavonic Papers. N. S. 1969. Vol. 2. P. 40—61.

The Evil Eye / Ed. C. Maloney. New York, 1976.

The Evil Eye: A Folklore Casebook / Ed. A. Dundes. New York; London, 1981.

Faccani R. Jan' Vyšatiè e l'«anno dei maghi»: (Episodi del conflitto tra la «nuova» e la «vecchia fede» nella Rus' del'XI secolo) // Il battesimo delle Terre Russe: Bilancio di un millennio / Ed. S. Graciotti. Florence, 1991. P. 25—43.

Fahd T. La Divination arabe. Leiden, 1966.

Faraone Ch. A. The «Performative Future» in Three Hellenistic Incantations and Theocritus Second Idyll // Classical Philology. 1995. Vol. 90. P. 1—15.

Faraone Ch. A. The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells // Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion. New York; Oxford, 1991. P. 3—32.

Faraone Ch. A. The Mystodokos and Dark-Eyed Maidens: Multicultural Influences on a Late-Hellenistic Incantation // Ancient Magic and Ritual Power / Ed. M. Meyer, P. Mirecki. Leiden 1995. P. 297—333. (Religions of the Graeco-Roman World; 129).

Fasciculus geomanticus. Verona, 1687.

Fedotov G. P. The Russian Religious Mind. Cambridge, Mass., 1946.

Fennell J. L. I. A History of the Russian Church to 1448. London, 1995.

Fennell J. L. I. Kurbsky's History of Ivan IV. Cambridge, 1965.

Fennell J. L. I. The Correspondence between Prince A. M. Kurbsky and Tsar Ivan IV of Russia 1564—1579 / Ed. J. L. I. Fennell. Cambridge, 1955.

Festugière A. J. La Révélation d'Hermès Trismégiste. 4 t. T. I. L'Astrologie et les sciences occultes. 3rd ed. Paris, 1950.

Feydit F. Amulettes de l'Arménie chrétienne. Venice, 1986.

Fiensy D. A. Revelation of Ezra // The Old Testament Epigrapha / Ed. J.H. Charlesworth. London, 1983. Vol. 1. P. 601—604.

Figurovskii N. A. The Alchemist and Physician Arthur Dee // Ambix. 1965. Vol. 13. P. 35—51.

Fletcher. Of the Russe Common Wealth. London. 1951.

Flier M. S. Court Ceremony in an Age of Reform: Patriarch Nikon and the Palm Sunday Ritual // Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine / Ed. S. H. Baron, N. S. Kollmann. DeKalb, 1997. P. 73—95.

Flint V. The Rise of Magic in Early Medieval Europe. Oxford, 1991.

Flusser D. Palaea historica: An Unknown Source of Biblical Legends // Scripta hierosolymitana. Jerusalem, 1971. Vol. 22. P. 48—79.

Forbes T. R. The Midwife and the Witch. Newhaven; London, 1966.

Forbes T. R. Verbal Charms in British Folk Medicine // Proceedings of the American Philosophical Society. 1971. Vol. 115, № 4. P. 292—316.

Fortis A. Viaggio in Dalmazia. Venice, 1774. (English version: Travels in Dalmatia. London, 1778).

Foust Clifford M. Rhubarb: the Wondrous Drug. Princeton, N.J,1992.

Franklin S. Greek in Kievan Rus // Homo Byzantinus: Papers in Honor of Alexander Kazhdan. Washington DC, 1992. P. 69-81.(Dumbarton Oaks Papers; Vol. 46.)

Franklin S. The Empire of the *Rhomaioi as* Viewed from Kievan Russia: Aspects of Byzantino-Russian Cultural Relations // Byzantion. 1983. T. 53, № 2. P. 508—537.

Franklin S. The Reception of Byzantine Culture by the Slavs // The 17th International Byzantine Congress: Major Papers. New Rochelle, 1986. P. 383—397.

Franklin S. Writing, Society and Culture in Early Rus, c. 950—1300. Cambridge, 2002.

Fraser D. The Heraldic Woman // The Many Faces of Primitive Art / Ed. D. Fraser. New Jersey, 1966. P. 36—99.

Frazer J. G. Folklore in the Old Testament. London, 1918.

Frazer J. G. The Golden Bough: A Study in Magic and Religion: 12 vols. 3rd ed. London, 1907—1915.

Frazer J. G. The Golden Bough: A Study in Magic and Religion: Abridg. ed. London, 1923.

Frazer J. G. Garnered Sheaves: Essays, Addresses, and Reviews. London, 1938.

Gager J. G. Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World. New York; Oxford, 1992.

Gardiner S. C. Foreign Loanwords in Russian, 1550—1690. Oxford, 1965.

Garrett S. R. The Demise of the Devil. Minneapolis, 1989.

Gaster M. Literatura populară romăna. Bucharest, 1883. P. 506—509.

Gaster M. Rumanian Popular Legends of the Lady Mary // Folklore. 1923. Vol. 34. P. 45—85

Gaster M. The Hebrew Version of the Secretum Secretorum: A Medieval Treatise ascribed to Aristotle // Journal of the Royal Asiatic Society. 1907. October. P. 879—912; 1908. January. P. 111—162, October. 1065—1084.

Gaster M. The Sword of Moses. London, 1896.

Gaster M. The Twelve Dreams of Sehachi // Journal of the Royal Asiatic Society. 1900.October. P. 624—635.

Gaster M. Two Thousand Years of a Charm against the Child-Stealing Witch // Folk-Lore. London, 1900. T.11. P. 129—162.

Gaster M. Zur Quellenkunde deutschen Sagen und Märchen // Germania. 1881. P. 199—213.

Geitler L. Euchologium: Glagolski spomenik manastira Sinai brda. Zagreb, 1882.

Geomancie of Maister Christopher Cattan. L., 1591.

Gibbon W. B. Popular Star Names among the Slavonic-speaking People: PhD dissertation / Pennsylvania University. 1956.

Giedion S. Mechanization Takes Command: A Contribution to Anonymous History. NewYork, 1970.

Gifford D. J. The Charm: A Contribution to Modern and Medieval Anthropology // Romanica. 1973. № 6. P. 43—58.

Ginzburg C. The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. London, 1983.

Glickman R. L. The Peasant Woman as Healer // Russia's Women: Accommodation, Resistance, Transformation / Ed. B. E. Clements, B. A. Engel, Ch. D. Worobec. Berkeley, 1991. P. 148—162.

Glossarium mediae et intimae latinitatis / Condit. Ch. Du Cange. Paris, 1842—1850.

Gnuse R. Dreams and Dream Reports in the Writings of Josephus. Leiden, 1996.

Gobert E. G. Le Pudendum magique et le problème des cauris // Revue africaine. 1951. T. 95, № 426—427. P. 5—62.

Goodenough E. R. Jewish Symbols in the Greco-Roman Period: 13 vols. New York, 1953—1968.

Goodman D. Power and Penury: Government, Technology and Science in Philip II's Spain. Cambridge, 1988.

Gordon B. Oculus Fascinus // Archives of Ophthalmology (Chicago), 1937. Vol. 17. P. 290—319.

Górska B. Katalog kalendarzy XVII—XVIII w. w zbiorach Biblioteki Ossolineum. Wrocław etc., 1968.

Gougaud L. La Prière dite de Charlemagne et les pièces apocryphes apparentées // Revue d'histoire ecclésiastique. 1924. Vol. 20. P. 211—238.

Graham H. A Brief Account of the Character and Brutal Rule of Vasil'evich, Tyrant of Muscovy: (Albert Schlichting on Ivan Groznyi) // Canadian-American Slavic Studies. 1975. Vol. 9, № 2. P. 204—272.

Graham S. The Way of Martha and the Way of Mary. New York, 1915.

Graham S. Undiscovered Russia. London, 1914.

Graham S. With the Russian Pilgrims to Jerusalem. London, 1913.

Grandjouan J.-O. L'Astragale et le pari. Paris, 1969.

Granger B. H. A Motif Index for Lost Mines and Treasures Applied to Redaction of Arizona Legends, and to Lost Mine and Treasure Legends Exterior to Arizona. Helsinki, 1977 (Folklore Fellows Communications; Vol. 218).

Grattan J. H. G., Singer Ch. Anglo-Saxon Magic and Medicine. Oxford, 1952.

Greenfield R. Fallen into Outer Darkness: Later Byzantine Depictions and Conceptions of the Devil and the Demons // Etnofoor. 1992. T. 5, № 1/2. P. 61—80.

Greenfield R. Sorcery and Politics at the Byzantine Court in the Twelfth Century: Interpretations of History // The Making of Byzantine History: Studies Dedicated to Donald M. Nicol. Aldershot. 1993. P. 73—85.

Greenfield R. St Sisinnios, the Archangel Michael and the Female Demon Gylou: The Typology of the Greek Literary Stories // Byzantina. 1989. № 15. P. 82—141.

Greenfield R. Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology. Amsterdam, 1988.

Greer R. A. The Fear of Freedom: A Study of Miracles in the Roman Imperial Church. Pennsylvania UP, 1989.

Grendon F. The Anglo-Saxon Charms // The Journal of American Folk-Lore. 1909.T. 22. P. 105—235.

Grieve M. A Modern Herbal. London, 1931.

Grignaschi M. L'Origine et les métamorphoses du «Sirār al asrār» // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. 1976. T. 43. P. 7—112.

Grignaschi M. Remarques sur la formation et l'interprétation du Sirr al-'asrār // Pseudo-Aristotle. The Secret of Secrets. London, 1982. P. 3—33.

Grmek M. D. Les Sciences dans les manuscrits slaves orientaux du moyen âge. Paris, 1959. (Conférences du Palais de la Découverte. Série D ; №. 66).

Gromyko A. Memories. London, 1989.

Gruber K. Südtiroler Heilgenhimmel: Namenpatrone in der heimischen Kunst. Bozen, 1991.

Gubernatis A. de. La Mythologie des plantes, ou les légendes du règne vegetal: 2 t. Paris, 1878—1882. (Repr. Milan, 1976).

Guthrie M. Manuscript «Noctes Rossicae, or Russian Evening Recreations». BL Add. MS 14, 390 (before 1795).

Haase F. Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven. Breslau, 1939.

Hakluyt R. The Principal Navigations, Voiages, Traffiques and Discoueries of the English nation. London, 1598—1600. (Russian Sections transl. as Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке / Пер. с англ. Ю.В. Готье. Л., 1938).

Halkin Fr. Bibliotheca hagiographica graeca. 3rd ed. Vol. 3. Brussels, 1957.

Halkin Fr. Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae. Brussels, 1984.

Hamel J. England and Russia. London, 1854.

Hand W. D. Boundaries, Portals, and Other Magical Spots in Folklore. London, 1983. (Folklore Society. Katharine Briggs Lecture; No. 2).

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens: 10 vols. / Ed. E. Hoffmann-Krayer, H. Bachtöld-Stäubli. Berlin, 1927—1942.

Haney J. V. From Italy to Muscovy: The Life and Works of Maxim the Greek. Munich, 1973.

Hansmann L., Kriss-Rettenbeck L. Amulett und Talisman: Erscheinungsform und Geschichte. Munich, 1966, esp. P. 162—167.

Harkins P. W. St John Chrysostom: Baptismal Instructions. London, 1963.

Hart L. K. Time, Religion and Social Experience in Rural Greece. Lanham, 1992.

Hartley J. M. A Social History of the Russian Empire, 1650—1825. London, 1999.

Hartley J. M. Russia in 1812. Part. 1. The French Presence in the Gubernii of Smolensk and Mogilev // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1990. T. 38, № 2. P. 178—198.

Hastrup K. Iceland: Sorcerers and Paganism // Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries / Ed. B. Ankarloo, G. Henningsen. Oxford, 1990. P. 383—401.

Haxthausen A. von. Studies on the Interior of Russia / Ed. S. F. Starr. Chicago; London, 1972.

Hazlitt W. C. Dictionary of Faiths and Folklore: Beliefs, Superstitions and Popular Customs. London, 1905 (Repr. 1995).

Heikkinen A., Kervinen T. Finland: The Male Domination // Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries / Ed. B. Ankarloo, G. Henningsen. Oxford, 1990. P. 319—338.

Henein N. H., Bianquis T. La Magie par les Psaumes. Cairo, 1975. (Bibliothèque d'études coptes; T. 12).

Herberstein, S. von. Rerum Moscoviticarum commentarii // Notes upon Russia: In 2 vols / Ed. R. H. Major. Hakluyt Society, 1851—1852.— Idem // Description of Moscow and Muscovy 1557 / Ed. B. Picard, transl. J. B. C. Grundy. London, 1969.

Hercher R. Note // Philologus. 1853. T. 8. P. 165—168.

Herrin J. The Formation of Christendom. London, 1987.

Hildburgh W. L. Some Cairene Amulets for Houses and for Horses and Donkeys // Man. 1913. № 1. P. 2—3.

Hoffmann G. Beiträge zur Lehre von der durch Zauber verursachten Krankheit und ihrer Behandlung in der Medizin des Mittelalters: Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Zahnärzlichen Doktorwürde / Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Leiden, 1933.

Hoffmann H. «Satorquadrat» // Realencyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft Pauly-Wissowa. Suppl. Bd 15. Munich, 1978.

Hone W. The Every-Day Book and Table Book; or Everlasting Calendar of Popular Amusements. London, 1826.

Horoško L. A Guide to Belorussian Mythology // The Journal of Belorussian Studies. 1966. T. 1, № 2. P. 68—79.

Hübner W. Die Begriffe «Astrologie» und «Astronomie» in der Antike: Wortgeschichte und Wissenschaftssystematik, mit einer Hypothese zum Terminus «Quadrivium». Mainz, 1990. (Abhandlungen der Geistes-und Sozialwissenschaftlichen Klasse / Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Mainz, 1989. №. 7).

Hughes L. A. J. Russia and the West. The Life of a Seventeenth-Century Westernizer Prince Vasily Vasil'evich Golitsyn (1643—1714). Newtonville, 1984.

Hughes P. Dictionary of Islam. London, 1885.

Hullkrantz E. Divinationsformer: en klassifikation // Nordisk folktro Studiertillägnade Carl-Herman Tillhagen, 17 Dec. 1976 / Nordisk museet. 1976. P. 49—70.

Huttenbach H. R. Muscovy's Calendar Controversy of 1491—1492 // Science and History: Studies in Honor of Edward Rosen. 1978. P. 187—203 (Studia Copernicana; T.16).

Hüttl-Worth G. Die Bereichung des russischen Wortschatzes im XVIII Jahrhundert. Vienna, 1956.

Hüttl-Worth G. Foreign Words in Russian: A Historical Sketch, 1550—1800. Berkeley; Los Angeles, 1963.

Ikonen und ostkirchliches Kultgerät aus Rhenischen Privatbesitz. Cologne, 1990.

Iliadou D. S. (Ηλιάδου Δ. Σ.) 'Ο ''Αγιος Δημήτριος καί οί Σλάβοι' // Πεπραγμένα τού Η' Διεθνους Βιζαντινολογικού Συνεδρίου, Θεσσαλονική, 1953. Athens, 1958. Vol. 3. P. 128—140.

Iorga N. Byzance après Byzance. Bucharest, 1935.

Ivanits L. J. Russian Folk Belief. New York; London, 1989.

Izmirlieva V. The Aetiology of the Seventy-TwoDiseases: Investigating a Byzantino-Slavic False Prayer // Byzantino-Slavica. 1998. Vol. 59, № 1. P. 181—195.

Jagić V. Opisi i izvodi iz nekoliko ju •noslovinskih rukopisa. XVI. z Sredovječni liekovi, gatanja i vračanja // Starine. 1878. T. 10. P. 81—126.

James M. R. The Apocryphal New Testament. Oxford, 1924.

James Richard — см. Ларин.

Jerusalem Pilgrimage, 1099—1185 / Ed. J. Wilkinson, J., Hill, W. F. Ryan. London, 1988.

Jewish Encyclopedia. New York; London, 1903.

Johansen Th. «Now We've Got It»: Danish Treasure Hunting Seen from a Structural Point of View // Folklore. 1991. Vol. 102, № 2. P. 220—234.

John of Salisbury. Policraticus: (English partial text) // Pike J. B. Frivolities of Courtiers and Footprints of Philosophers. Minneapolis, 1938. P.

Johnstone P. Aconite and its Antidotes in Arabic Writings // Journal for the History of Arabic Science. (1971). Vol. 1, № 1. P. 65—71.

Jones M. Folklore Motifs in Late Medieval Art. III: Erotic Animal Imagery // Folklore. 1991. T. 102, № 2. P. 192—219.

Jones W. G. Nikolay Novikov, Enlightener of Russia. Cambridge, 1984.

Jones W. Finger-Ring Lore. New edn. London, 1908.

Jubé J. La Religion, les moeurs et les usages des Moscovites / Ed. M. Mervaud. Oxford, 1992.

Kasten Ll. A. Seudo Aristóteles Poridat de las Poridades. Madrid, 1957. P. 92—93.

Keep J. L. H. Soldiers of the Tsar: Army and Society in Russia, 1462—1874. Oxford, 1985.

Keil G. «Gart», «Herbarius», «Hortus»: Anmerkungen zu den ältesten Kraüterbuch-inkunabeln «Gelêrter der arzenîe, ouch apotêker» // Beiträge zur Wissenschafts-geschichte: Festschrift für Willem F. Daems. Würzburg, 1982. P. 589—635 (Würzburger medizinhistorische Forschungen; Bd. 24).

Keil G. Hortus sanitatis // Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon : 2 Aufl. Berlin; New York, 1983. Bd. 4, 1. s.v.

Keil G. Hortus Sanitatis, Gart der Gesundheit, Gaerde der Sunthede // Medieval Gardens. Washington, 1986. P. 55—68 (Dumbarton Oaks Colloquium on the History of Landscape Architecture;Vol. 9).

Kemp P. Healing Ritual: Studies in the Technique and Tradition of the Southern Slavs. London, 1935.

The Key of Solomon the King / Ed. S. L. Macgregor Mathers. London, 1909.

Khaldūn ibn. The Muqaddimah: An Introduction to History / Transl., ed. F. Rosenthal. New York, 1954.

Kieckhefer R. Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century. Stroud, 1997.

Kieckhefer R. Avenging the Blood of Children: Anxiety over Child Victims and the Origins of the European WitchTrials // The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages: Essays in Honor of J.B. Russell. Leiden, 1998. P. 93—109.

Kieckhefer R. Magic in the Middle Ages. Cambridge, 1989.

Kieckhefer R. The Holy and the Unholy: Sainthood, Witchcraft and Magic in Late Medieval Europe // Journal of Medieval and Renaissance Studies. 1994. Vol. 24, № 3. P. 355—385.

*Kieckhefer R.*The Office of Inquisition and Medieval Heresy: The Transition from Personal to Institutional Jurisdiction // Journal of Ecclesiastical History. 1995. Vol. 46, № 1. P. 36—61.

Kirchenhoffer H. The Book of Fate. London, 1822.

Kivelson V. Patrolling the Boundaries: Witchcraft Accusations and Household Strife in Seventeenth-Century Muscovy // Harvard Ukrainian Studies. 1995. Vol. 29. P. 302—323.

Kivelson V. Political Sorcery in Sixteenth-Century Muscovy // Cultural Identity in Muscovy, 1359—1584 / Ed. A. M. Kleimola, G. D. Lenhoff. Moscow, 1997. P. 267—283.

Kivelson V. Through the Prism of Witchcraft: Gender and Social Change in Seventeenth-Century Muscovy // Russia's Women: Accommodation, Resistance, Transformation / Ed. B. Evans Clements, B. Alpern Engel, Ch. D. Worobec. Berkeley, 1991. P. 74—94.

Klaniczay G. Shamanistic Elements in Central European Witchcraft // Shamanism in Eurasia. Guttingen, 1984. P. 404—422.

Klaniczay G. Witch-hunting in Hungary: Social or Cultural Tensions // Acta ethnographica / Acad. Sci. Hungary. 1991—1992. Vol. 37. P. 67—91.

Kleimola A. M. Justice in Medieval Russia: Muscovite Judgment Charters (pravye gramoty) of the Fifteenth and Sixteenth Centuries. Philadelphia, 1975 (Transactions of the American Philosophical Society; N. S. Vol. 65, № 6).

Klijn A. F. J. Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature. Leiden, 1977. (Supplements to Novum Testamentum; 46).

Klintberg B. af. Svenska trollformler. Stockholm, 1965.

Koch F. C. The Volga Germans in Russia and the Americas from 1763 to the Present. University Park, Penn.; London, 1977.

Korb J. G. Diary of an Austrian Secretary of Legation at the Court of Czar Peter the Great. London, 1863.

Kotansky R. Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae. Part 1. Published Texts of Known Provenance. Opladen, 1994 (Papyrologica Coloniensia; Vol. 22, № 1).

Kotansky R. Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets // Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion. NewYork; Oxford, 1991. P. 107—137.

Kotermak Iurij of Drohobych. Judicium prognosticon anni 1483 currentis Magistri Georgii Drohobicz de Russia almi studii bononiensis artium et medicinae doctoris. Rome, 1483.

Kramer H., Sprenger J. Malleus maleficarum, [1486?] / Engl. transl. M. Summers. London, 1928. (Repr. 1996).

Kretzenbacher L. Südost-Überlieferung zum Apokryphen «Traum Mariens». 1975. (Sitzungsberichte zu Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse; № 1).

Kriss R., Kriss-Heinrich H. Peregrinatio neohellenika: Wallfahrtswanderungen im heutigen Griechenland und in Italien. Vienna, 1955.

Kruger S. F. Dreaming in the Middle Ages. Cambridge, 1992.

Krumbacher K. Geschichte der Byzantinische Litteratur, 527—1453: 2nd ed. Münich, 1897.

Kulikowski M. A Bibliography of Slavic Mythology. Columbus, 1989.

Kuźnicka B. The Earliest Printed Herbals and Evolution of Pharmacy // Organon. Warsaw, 1980—1981. Vol. 16—17. P. 255—266.

Larner Ch. Enemies of God. London, 1981.

Laurent V. Amulettes byzantines et formulaires magiques // Byzantinische Zeitschrift. 1936. T. 36. P. 300—315.

Laurent V. Les «Mémoires» du Grand Ecclésiarque Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438—1439). Paris, 1971.

Lawson J. C. Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion: A Study in Survivals. Cambridge, 1910.

Le Grand et le Petit Albert / Intr. B. Husson. Paris, 1970.

Le Stoglav ou les cent chapitres / Transl. and ed. E. Duchesne. Paris, 1920.

Lea H.C. Superstition and Force. 2nd ed. New York, 1870.

Lebor Gabala Erena / Ed., transl. R.A.S. Macalister. Dublin, 1938. (Irish Texts Society; Vol. 34).

Leeming H. Polish and Polish-Latin Medical Terms in Pre-Petrine Russian // Slavonic and East European Review. 1963. Vol. 42. № 98. P. 89—109.

Leeming H. Polonisms in a Seventeenth-Century Ruthenian Text // Slavonic and East European Review. 1968. Vol. 46. № 107. P. 282—314.

Leighton L. G. Gematria in «The Queen of Spades»: A Decembrist Puzzle // Slavic and East European Journal. 1977. Vol. 21. P. 455—469.

Leighton L. G. Puškin and Freemasonry: «The Queen of Spades» // New Perspectives on Nineteenth-Century Russian Prose / Ed. G. J. Gutsche, Lauren G. Leighton. Columbus, 1982. P. 15—25.

Lemerle P. Le Premier Humanisme Byzantin. Paris, 1971.

Lemerle P. Les Plus Anciens Récits des Miracles de Saint Démétrius et la Pénétration des Slaves dans les Balkans: 2 t. Paris, 1979—1981.

Les Lapidaires grecs / Ed. R. Halleux, J. Schamp. Paris, 1985.

Levack B. P. The Witch Hunt in Early Modern Europe. London, 1987.

Levin E. Childbirth in Pre-Petrine Russia: Canon Law and Popular Traditions // Russia's Women: Accommodation, Resistance, Transformation / Ed. B. Evans Clements, B. Alpern Engel, Ch. D. Worobec. Berkeley, 1991. P. 44—59.

Levin E. Dvoeverie and Popular Religion // Seeking God: The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine and Georgia / Ed. S. K. Batalden. DeKalb, 1993. P. 31—52.

Levin E. Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs. Ithaca, 1989.

Levin E. Supplicatory Prayers as a Source for Popular Religious Culture in Muscovite Russia // Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine / Ed. S.H. Baron, N. Shields Kollmann. DeKalb, 1997. P. 96—114.

Lewis G. L. Eight Stars that Never Were // Erdem. [1988].Vol. 3, № 3. P. 809—818: plates.

Lewis N. The Interpretation of Dreams and Portents. Toronto; Sarasota, 1976.

Liber Rasis ad Almansorem. Venice, 1487.

Libro de ajedrez, dados y tablas de Alfonso X el Sabio / Ed. P. G. Morencos. Madrid, 1977.

Longo H. P. Iurii Drogobich: Georgius de Russia, Rettore a Bologna nel XV secolo. Bologna, 1988.

Longworth Ph. Alexis, Tsar of All the Russias. London, 1984.

Loorits O. Der Heilige Kassian und der Schaltjahrlegende // Helsinki, 1954. (Folklore Fellows Communications; №149.)

Luck G. Arcana mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. Baltimore; London, 1985.

Ludolph H. W. Grammatica Russica. Oxford, 1696.

Lunt H. G., Taube M. Early East Slavonic Translations from Hebrew? // Russian Linguistics. 1988. T. 12. P. 147—187.

Luria [Lur'je] J. S. Unresolved Issues in the History of the Ideological Movements of the late Fifteenth Century // Medieval Russian Culture. Berkeley etc. 1984. P. 150—171.

Lydus J. Liber de ostentis et calendaria graeca omnia / Ed. C. Wachsmuth. Leipzig, 1887.

Lyndoe E. Everybody's Book of Fate and Fortune. London, 1935.

MacKinnon I. Drivers register 666 reasons for new numbers // The Independent. London. 1990. 2 February. P. 1.

Maclean F. To the Back of Beyond. London, 1974.

MacMullen R. Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest and Alienation in the Empire. Cambridge, Mass., 1966.

Madar M. Estonia I: Werewolves and Poisoners // Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries / Ed. B. Ankarloo, G. Henningsen. Oxford, 1990. P. 257—272.

De Madariaga I. Freemasonry in Eighteenth-Century Russian Society // De Madariaga I. Politics and Culture in Eighteenth-Century Russia. London, 1998. P. 150—167.

De Madariaga I. Penal Policy in the Age of Catherine II // Idem. P. 97—123.

De Madariaga I. Politics and Culture in Eighteenth-Century Russia. London, 1998.

De Madariaga I. Russia in the Age of Catherine the Great. London, 1981.

Magdalino P. Church, Bath and Diakonia in Medieval Constantinople // Church and People in Byzantium. Birmingham, 1990. P. 165—188. (20-eth Spring Symposium of Byzantine Studies. Manchester, 1986).

Maguire E. D., Maguire H. P., Duncan-Flowers M. J. Art and Holy Powers in the Early Christian House. Urbana; Chicago, 1989.

Maimonides M. Glossary of Drug Names / Engl. transl. and ed. F. Rosner. Philadelphia, 1979.

Mango C. The Legend of Leo the Wise // Receuil des travaux de l'Académie serbe des sciences. 1960. T. 65. P. 59—93.

Mansi J. Sacrorum conciliorum: nova et amplissima collectio: 54 vols. Graz, 1960—1961. (Repr. of 1901—1927 edition).

Mansikka V. J. Der Religion der Ostslaven: 2nd ed. Helsinki, 1967. (Folklore Fellows Communications; № 43. First publ. 1921.)

Mansikka V. J. Über russische Zauberformeln. Helsinki, 1909. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Ser. B; T. 1.)

Manzalaoui M. A. Secretum Secretorum // Dictionary of the Middle Ages. New York, 1988. Vol. 11. P. 135.

Manzalaoui M. A. Secretum secretorum: Nine English Versions. Oxford, 1977. (Early English Text Society; Vol.276).

Manzalaoui M. A. The Pseudo-Aristotelian «Kitāb Sirār al-Asrār»: Facts and Problems // Oriens. 1970—1971. Vol. 24. P. 147—257.

Marana G. P. The Third Volume of Letters written by a Turkish Spy. London, 1691.

Margeret J. The Russian Empire and Grand Duchy of Muscovy: A 17th-century Account by Jacques Margeret / Ed. Ch. S. L. Dunning. Pittsburgh, 1983. (Annotat. translation of Jacques Margeret «Estat del'Empire de Russie et Grande Duchй de Moscovie». Paris, 1607).

Markus R. A. Augustine on Magic: A Neglected Semiotic Theory // Revue des Études Augustiniennes. 1994. Vol. 40. P. 375—388.

Marquès-Rivière J. Amulettes, talismans et pantacles dans les traditions orientales et occidentales. Paris, 1938.

Massa I. A Short History of the Beginnings and Origins of These Present Wars in Moscow under the Reign of Various Sovereigns down to the Year 1610 / Trans. G. E. Orchard. Toronto, 1982.

Mathiesen R. Magic in Slavia Orthodoxa: The Written Tradition // Byzantine Magic / Ed. H. Maguire. Dumbarton Oaks, 1995. P. 155—177.

Mazo M. «We don't summon Spring in the Summer»: Traditional Music and Beliefs of the Contemporary Russian Village // Christianity and the Arts in Russia /Ed. W. C. Brumfield, M. M. Velimirovic. Cambridge, 1991. P. 73—94.

McCartney E. S. Praise and Dispraise in Folklore // Papers of the Michigan Academy of Science, Art and Letters. (1943). № 28. P. 567—593. (Repr. // The Evil Eye. 1981. P. 9—38.)

McGinn B. Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil. San Francisco, 1995.

McNeill, J. T. Gamer H. M. Medieval Handbooks of Penance. New York, 1938. (Repr. 1965.)

Meaney A. L. Anglo-Saxon Amulets and Curing Stones. Oxford, 1981. (BAR. British series; Vol. 96.)

Medieval Russian Culture / Ed. H. Birnbaum, M. S. Flier. Berkeley, 1984. (California Slavic Studies; T. 12.)

Ménard Ph. La Baguette magique au moyen âge // Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Alice Plache. 1984. P. 339—346. (Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines de Nice; T. 48).

Merrifield R. The Archaeology of Ritual and Magic. London, 1987.

Metham J. The Works of John Metham / Ed. H. Craig. London, 1916. (Early English Text Society; 132.)

Michelis C. G. De. I nomi dell'avversario: Il «Papa Anticristo» nella cultura russa. Turin, 1989.

Midelfort H. C. E. Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562—1684. Stanford, 1972.

Migne J.P. Patrologiae cursus completus / Ed. J.-P. Migne. Series graeca. T. 1—166. Parisiis, 1857—1866.

Miller D. B. The Lübeckers Bartholomäus Ghotan and Nicolaus Bülow in Novgorod and Moscow and the Problem of Early Western Influences on Russian Culture // Viator. 1978. Vol. 79. P. 395—412.

Miller P. C. Dreams in Late Antiquity. Princeton, 1994.

Milton J. A Brief History of Muscovia. London, 1682.

Min'ko L. I. Magical Curing (Its Sources and Character, and the Causes of its Prevalence // Soviet Anthropology and Archaeology. Vol. XII. 1973. Summer. № 1. P. 3—33; № 2. Fall. P. 34—60; 1973—1974. Winter. № 3. P. 3—27.

Moeller W. O. The Mithraic Origin and Meanings of the ROTAS-SATOR Square. Leiden, 1973.

Montero S. Politica y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emeradores y haruspices (193 D.C.—408 D.C.). Brussels, 1991. (Collection Latomus; 211.)

Moscadi L. Baldini. Murmur nella terminologia magica // Studi italiani di filologia classica. 1976. Vol. 48. P. 254—262.

Moszyński K. Kultura ludowa słowian. Cz. 2. Kultura duchowa. Krakow, 1934.

Mouterde R. Objets magiques: Receuil S. Ayvaz // Mélanges de l'Université St. Joseph. 1942—1943. Vol. 25, № 6. P. 105—128.

Muchembled R. Satanic Myths and Cultural Reality // Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries. Oxford, 1990. P. 139—160.

Muller A. V. The Spiritual Regulation of Peter the Great. Seattle, 1972.

Murgoci A. The Evil Eye in Rumania and its Antidotes // Folklore. 1923. № 34. P. 357—362.

Murray A. J. R. A History of Board Games other than Chess. Oxford, 1952.

Năsturel P. Autour du phylactère slavo-roumain de Budăneşti // Études et documents balkaniques et méditerranéens. Paris, 1987. № 13. Receuil 4. P. 52—55.

Naveh J., Shaked Sh. Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity. Jerusalem; Leiden, 1985.

Nelli R. La Prière aux soixante-douze noms de Dieu // Folklore (Carcassonne). 1950. № 8. P. 70—74.

Neugebauer O. Greek Horoscopes. Philadelphia, 1959. (Memoirs of the American Philosophical Society; № 48).

Neugebauer O. Studies in Byzantine Astronomical Terminology. Philadelphia, 1960. (Transactions of the American Philosophical Society. N.S.; № 2.)

Nielsen I. Thermae et Balnea: The Architecture and Cultural History of Roman Public Baths. Aarhus, 1990.

Nikephoras Blemmydes. A Partial Account / Ed. J. Munitiz. Leuven, 1988.

Nikephoras Blemmydes. Breviarium / Ed. C. Mango. Dumbarton Oaks; Washington, 1990.

Novaković St. Apokrifski zbornik našego vijeka // Starine. Zagreb,1886. Kn. 18.

Obolensky D. Late Byzantine Culture and the Slavs: A Study in Acculturation // XV Congrès international d'études byzantines, Athènes 1976: Rapports et co-rapports. Athens, 1976. P. 3—26.

Obolensky D. The Byzantine Commonwealth. London, 1971.

Obolensky D. The Cult of St. Demetrius of Thessaloniki in the History of Byzantine-Slav Relations // Balkan Studies. Thessaloniki, 1974. T. 15. P. 3—20.

The Occult in Russian and Soviet Culture / Ed. B. G. Rosenthal. Ithaca; London, 1997.

Odeberg H. 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch. Cambridge, 1928.

Oinas F. J. Essays on Russian Folklore and Mythology. Columbus, Ohio, 1985.

Oinas F. J. Folklore and History // Palaeoslavica. 1994. № 2. P. 31—47.

Oinas F. J. Heretics as Vampires and Demons in Russia // Oinas, F. J. Essays on Russian Folklore and Mythology. P. 121—130.

Oinas F. J. Legends of the Chuds and Pans // Slavic and East European Journal. 1968. № 12. P. 184—198. (Repr. // Studies in Finnic-Slavic Folklore Relations. Helsinki, 1969.) (Folklore Fellows Communications; № 205.)

Oinas F. J. The Devil in Russian Folklore // Oinas F. J. Essays on Russian Folklore and Mythology. P. 97—102.

Olaus Magnus. A Description of the Northern Peoples, 1555: In 3 vols / Ed P. G. Foote. London, 1996—1998. (Hakluyt Society. 2nd series; Vol. 150.)

Olearius A. Voyages and Travells of the Ambassadors Sent by Frederick Duke of Holstein to the Great Duke of Muscovy and the King of Persia.... London, 1669. (Passages as repr. // Dmytryshyn B. Medieval Russia: A Source Book, 900—1700. 2nd ed. Hinsdale, 1973. P. 290—291.)

Opie I. Tatem M. A Dictionary of Superstitions. Oxford, 1989.

Origen. Contra Celsum / Ed. H. Chadwick. 2nd rev. ed. Cambridge, 1965.

Palmer R. «In this our lightye and learned tyme»: Italian Baths in the Era of the Renaissance // The Medical History of Waters and Spas.London, 1990. P. 14—22.

Papyri graecae magicae / Ed. K. Preisendanz. Leipzig, 1928—1931. 2nd ed. Leipzig, 1973.

Parkinson J. A Tour of Russia, Siberia and the Crimea, 1792—1794 / Ed. W. Collier. London, 1971.

Pennington A. E. South Slavs in Malta // Byzance et les Slavs: Études de civilisation / Mélanges I. Dujčev. Paris, 1979. P. 333—335.

Pera P. I Vecchi Credenti e l'Anticristo. Genoa, 1992.

Perkowski J. L. The Darkling: A Treatise on Slavic Vampirism. Columbus, Ohio, 1989.

Perrie M. Pretenders and Popular Monarchism in Early Modern Russia: The False Tsars of the Time of Troubles. Cambridge, 1995.

Perrie M. The Image of Ivan the Terrible in Russian Folklore. Cambridge, 1987.

Perry J. The State of Russia under the Present Czar. London, 1716. (Repr. London, 1967).

Peters. The Magician, the Witch and the Law. Sussex, 1978.

Peterson C. Peter the Great's Administrative and Judicial Reforms: Swedish Antecedents and the Process of Reception. Stockholm, 1979.

Peterson E. ΕΙΣ ΘΕΟΣ: Etnographische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen. Göttingen, 1926. (Forschungen zur Religion und Litteratur des alten und neuen Testaments; Bd. 24.)

Philo of Alexandria. Philonis Alexandri libellus. De opificio mundi / Ed. L. Cohn. Bratislava, 1889.

Philps A. // The Daily Telegraph. 1 January 1998. P. 11.

Picatrix: The Latin Version of the Ghāyat Al-Hakīm / Ed. D. Pingree. London, 1986. (Studies of the Warburg Institute; 39).

Picchio R. A proposito della Slavia ortodossa e della communità linguistica slava ecclesiastica // Ricerche slavistiche. 1963. № 11. P. 105—127.

Picchio R. Chapter 13 of «Vita Constantini»: Its Text and Contextual Function // Slavica Hierosolymitana. 1985. № 7. P. 133—152.

Pietersma A. The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians. Leiden, 1994.

Pingree D. The Thousands of Abu Macʿshar. London, 1968. (Studies of the Warburg Institute; 30).

Pinkerton R. Russia: or «Miscellaneous Observations on the Past and Present State of Russia». London, 1833.

Plessner M. Hermes Trismegistus and Arab Science // Studia islamica. 1954. № 2. P. 45—59.

Pliny the Elder. Naturalis historia: In 10 vols / Ed. H. Rackham and others. London; Cambridge, Mass.: Loeb ed., 1938—1980.

Ploss H., Bartels M., Bartels P. Das Weib in der Natur- und Volkerkunde: In 3 vols. 11th ed. Berlin, 1927.

Pócs F. E. Fairies and Witches at the Boundary of South Eastern and Central Europe. Helsinki, 1989. (Folklore Fellows Communications; № 243).

Pseudo-Albertus. De secretis mulierum, item de virtutibus herbarum, lapidum et animalium. Amsterdam, 1648. (Russian translation 1670 the Latin text was published together with pseudo-Michael Scott «De secretis naturae», which was also translated into Russian.)

Pseudo-Aristotle. The «Secret of Secrets»: Sources and Influences / Ed. W. F. Ryan, Ch. B. Schmitt. London, 1982. (Warburg Institute Surveys; 9.)

Puhvel M. The Crossroads in Folklore and Myth. New-York, 1989.

Pushkin A. Eugene Onegin: 4 vols / Transl. and commentary by V.Nabokov. New York, 1964.

Quintus Serenus. Liber medicinalis. Leipzig, 1917.

Radermacher L. Griechische Quellen zur Faustsage. Wien; Leipzig, 1927. (Sitzungsberichte d. Akad. d. Wiss. in Wien, Phil.-Hist Klasse; 206. Bd. 4. Abh.).

Radojčić, N. Srpski Abagar // Ètnolog. Ljubljana. 1930—1931. T. 54.

Radojković, B. Filakteriji, enamluci, pripojasnice. Belgrade, 1974.

Ralston W. R. S. Russian Folk-tales. London, 1873.

Ralston W. R. S. The Songs of the Russian People, as Illustrative of Slavonic Mythology and Russian Social Life. 2nd ed. London, 1872. (Repr. New York, 1970).

Ramer S. C. Traditional Healers and Peasant Culture in Russia, 1861—1917 //Peasant Economy, Culture, and Politics of European Russia, 1800—1921 / Ed. E. Kingston-Mann, T. Mixer. Princeton, 1991. P. 207—234.

Richardson W. Anecdotes of the Russian Empire. London, 1784.

Riddle J. M. Marbode of Rennes (1035—1123); De Lapidibus. Wiesbaden, 1977.

Ritner R. K. The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice. Chicago, 1993. (Studies in Ancient Oriental Civilization; 54).

Rondeau Lady Jane. Letters from a Lady who Resided some Years in Russia. London, 1775.

Rorschach K. Drawings by Jean-Baptiste Le Prince for the Voyage en Sibérie. Philadelphia, 1986.

Ross D. J. A. Alexander Historiatus: A Guide to Medieval Illustrated Alexander Literature. London, 1963. (Warburg Institute Surveys; 1).

Rowland R. «Fantasticall and Devilishe Persons»: European Witch Beliefs in Comparative Perspective // Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries. Oxford, 1990. P. 161—190.

Russell J. The Evil Eye in Early Byzantine Society: Archaeological Evidence from Anemurium in Isauria // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik. 1982. Vol. 32. № 3. P. 540—556.

The Russian Primary Chronicle, Laurentian Text / Ed. and transl. S. H. Cross, O. P. Sherbowitz-Wetzor. Cambridge, Mass., 1953.

Ryan W. F. Alchemy and the Virtues of Stones in Muscovy // Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th Centuries. Dordrecht, 1994. P. 149—159.

Ryan W. F. Alchemy, Magic, Poisons and the Virtues of Stones in the Old Russian «Secretum Secretorum» // Ambix. 1990. Vol. 37, № 1. P. 46—64.

Ryan W. F. Aristotle and Pseudo-Aristotle in Kievan and Muscovite Russia //Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts / Ed. J. Kraye, W. F. Ryan, C. B. Schmitt. London, 1986. P. 97—109. (Warburg Institute Surveys and Texts; 11.)

Ryan W. F. Astronomical and Astrological Terminology in Old Russian Literature: (unpubl. Oxford D. Phil. dissertation), 1969.

Ryan W. F. Astronomy in Church Slavonic: Linguistic Aspects of Cultural Transmission // The Formation of the Slavonic Literary Languages. Columbus, 1985. P. 53—60. (UCLA Slavic Studies; 11.)

Ryan W. F. Bead Calculator // Tradescant's Rarities: Essays on the Foundation of the Ashmolean Museum. Oxford, 1983. P. 253.

Ryan W. F. Curious Star Names in Slavonic Literature // Russian Linguistics. 1974. № 1. P. 137—150.

Ryan W. F. John Tradescant's Russian Abacus // Oxford Slavonic Papers. N. S. 1972. Vol. 5. P. 83—88.

Ryan W. F. Magic and Divination: Old Russian Sources // The Occult in Russian and Soviet Culture. Ithaca; London, 1997. P. 35—58.

Ryan W. F. Maimonides in Muscovy: Medical Texts and Terminology // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1989. Vol. 51. P. 43—65.

Ryan W. F. Navigation and the Modernization of Petrine Russia: Teachers, Textbooks, Terminology // Russia in the Age of the Enlightenment: Essays for Isabel de Madariaga. Macmillan; London, 1989. P. 75—105.

Ryan W. F. Onomantic Table in the Old Russian «Secreta secretorum» // The Slavonic and East European Review. 1971. Vol. 49, № 4. P. 603—606.

Ryan W. F. Rathborne's «Surveyor» (1616/1625): the first Russian Translation from English? // Oxford Slavonic Papers. 1964. Vol. 11. P. 1—7.

Ryan W. F. Science in Medieval Russia // History of Science. 1966. Vol. 5. P. 52—61.

Ryan W. F. Solomon, SATOR, Acrostics and Leo the Wise in Russia // Oxford Slavonic Papers. N. S. 1986. Vol. 19. P. 46—61.

Ryan W. F. The «Passion of St Demetrius» and the «Secret of Secrets»: An Onomantic Interpolation // Cyrillomethodianum. 1984—1985 (1986). T. 8/9. P. 59—65.

Ryan W. F. The «Secretum secretorum» and the Muscovite Autocracy // Pseudo-Aristotle: The «Secret of Secrets»: Sources and Influences. London, 1982. P. 114—123.

Ryan W. F. The Great Beast in Russia: Aleister Crowley's Theatrical Tour to Moscow in 1913 and his Beastly Writings on Russia // Symbolism and After: Essays on Russian Poetry in Honour of Georgette Donchin. Bristol, 1992. P. 137—161.

Ryan W. F. The Old Russian Version of the Pseudo-Aristotelian «Secretum secretorum» // The Slavonic and East European Review. 1978. Vol. 56, № 2. P. 242—260.

Ryan W. F. The Oriental Duodenary Animal Cycle in Old Russian Manuscripts // Oxford Slavonic Papers. N. S. 1971. Vol. 4. P. 12—20.

Ryan W. F. The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: Was Russia an Exception? // The Slavonic and East European Review. 1998. Vol 76, № 1. P. 1—36.

Ryan W. F. What was the «Volkhovnik»? New Light on a Banned Book // The Slavonic and East European Review. 1991. Vol. 68, № 4. P. 718—723.

Ryan, W. F. Wigzell F. Gullible Girls and Dreadful Dreams: Zhukovskii, Pushkin and Popular Divination // The Slavonic and East European Review. 1992. Vol. 70, № 4. P. 647—669.

Ryu In-Ho L. Moscow Freemasons and the Rosicrucian Order // The Eighteenth Century in Russia. Oxford, 1973. P. 198—232.

Saintyves P. Pierres magiques: Bétyles, haches-amulettes, et pierres de foudre: Traditions savants et traditions populaires. Paris, 1936.

De Santos Otero A. Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen. Bd. 1 — 2. Berlin, 1978, 1981. (Suppl. by F. Thomson // The Slavonic and East European Review. 1980. Vol. 58, № 2. P. 256—268; 1985. Vol. 63, № 1. P. 73—98.)

Savage-Smith E., Smith M. B. Islamic Geomancy and a Thirteenth-Century Divinatory Device. Malibu, 1980.

Saxo Grammaticus. Gesta Danorum / Ed. A. Holder. Strassburg, 1886.

Saxo Grammaticus. The History of the Danes: In 2 vols / Ed. and transl. P. Fisher. Cambridge, 1979.

Schäfer P. Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages // Journal of Jewish Studies. 1990. Vol. 41, № 1. P. 75—91.

Scheffer N. Days of the Week in Russian Religious Art // Gazette des beaux-arts. 1945. № 28. P. 321—334.

Schiffmann L. H., Swartz M. D. Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah. Sheffield, 1992.

Schire T. Hebrew Amulets: Their Decipherment and Interpretation. London, 1966.

Schlosser F. E. Pagans into Magicians // Byzantinoslavica. 1991. T. 52. P. 49—53.

Schlumberger G. Amulettes byzantins anciens destinés à combattre les maléfices et maladies // Revue des études grecques. 1892. T. 5. P. 73—93.

Schmitt Ch. B. Francesco Storella and the Last Printed Edition of the Latin «Secretum secretorum» // Pseudo-Aristotle: The «Secret of Secrets». London, 1982. P. 124—131.

Schmitz H. J. Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche: 2 vols. Mainz, 1883—1886.

Schreiber W. L. Die Kraüterbücher des XV und XVI Jahrhunderts. Münich, 1924.

Schulze W. A. Wetterglocken im Rheinland // Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes. 1982. P. 345—351.

Schulze W. A. Wetterglocken und Dreikönigsglocken in Wurtemberg-Hohenzollern // Blätter für würtemburgische Kirchengeschichte. 1982. P. 329—342.

Schwartz J. H., Schwartz F. M. Engraved Gems in the Collection of the American Numismatic Society. 1: Ancient Magic Amulets // Museum Notes. 1979. № 24. P. 149—197.

Schwillus H. Kleriker im Hexenprozeß: Geistliche als Opfer der Hexenprozesse des 16 und 17 Jahrhunderts in Deutschland. Würzburg, 1992.

Scot R. The Discovery of Witchcraft. London, 1930. (Edition of the 1584 editio princeps).

Scurlock J. A. Baby-snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth: Medico-Magical Means of Dealing with some of the Perils Motherhood in Ancient Mesopotamia // Incognita. 1991. Vol. 2, № 2. P. 135—183.

Seaman G. An Eighteenth-Century Russian Pocket-Book // The Slavonic and East European Review. 1982. Vol. 60, № 2. P. 262—272.

Seligmann S. Der Bose Blick: 2 vols. Berlin, 1910.

Seligmann S. Die magischen Heil-und Schutzmittel aus der unbelebten Natur. Stuttgart, 1927.

Seligmann S. Die Satorformel // Hessische Blätter für Volkskunde. 1914. T. 13. P. 154—183.

Seligmann S. Die Zauberkraft des Auges und das Berufen. Hamburg, 1922.

Seneca. Naturales quaestiones. Stuttgart, 1996.

Ševčenko I. The Greek Sources for the Inscription in Solomon's Chalice in the «Vita Constantini» // To Honor Roman Jakobson. The Hague, 1967. Vol. 3. P. 1806—1817.

Ševčenko Ih. Remarks on the Diffusion of Byzantine Scientific and Pseudo-Scientific Literature among the Orthodox Slavs // Slavonic and East European Review. 1981. Vol. 59. July. P. 321—342.

Shlosser F. A. Pagans into Magicians. Byzantinoslav: ca. 52. 1991. P. 49—53

Shorter Encyclopedia of Islam. Leiden, 1961.

Shukman A. Literature and Semeiotics: A Study of the Writings of Yu. M. Lotman. Amsterdam, 1977.

Sibly. The Popular Fortune Teller ... by Sibly the Great Astrologer. London, n. d. but twentieth century.

Siikala A.-L. The Rite Technique of the Siberian Shaman. Helsinki, 1978. (Folklore Fellows Communications; № 220.)

Skeat T. C. An Early Medieval «Book of Fate»: The Sortes XII Patriarchum. With a note on «Books of Fate» in general // Medieval and Renaissance Studies. 1954. Vol. 3. P. 41—54.

Skinner S. Terrestrial Astrology: Divination by Geomancy. London, 1980.

Smith, M. How Magic was Changed by the Triumph of Christianity // Graeco Arabica: Papers of the First International Congress on Greek and Arabic Studies: In 3 vols. Athens, 1982—1983. Vol. 2. P. 51—58.

Smith, M. Note // Jewish Quarterly Review. 1984. Vol. LXXIV, № 3. P. 301—312.

Soloukhin V. Searching for Icons in Russia. London, 1971.

Sorlin I. Femmes et sorciers: Note sur la permanence des rituels païens en Russie, XI—XIX siècle // Travaux et mémoires de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. 1981. Vol. 8. P. 459—475.

Spectem. «Sorcery» and Murder in a Forgotten Village // International Herald Tribune. April 7 1997. P. 2.

Sperber D. Magic and Folklore in Rabbinic Literature. Jerusalem, 1994.

Spier J. Medieval Byzantine Magical Amulets and their Tradition // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1993. № 56. P. 25—62.

Spirito L. Libra della ventura ouer libra della sorte. Vicenza, 1483.

Spitzer A. I. The Hebrew Translation of the Sod ha-sodot and its Place in the Transmission of the Sirr al-asrār // Pseudo-Aristotle. The Secret of Secrets. London, 1982. P. 34—54.

Stewart Ch. Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture. Princeton, 1991.

Stone M. E. The History of the Forefathers: Adam and his Sons and Grandsons // Journal of the Society of Armenian Studies. 1984. № 1. P. 70—91.

Storms G. Anglo-Saxon Magic. The Hague, 1948.

Stoyanov Y. The Magier as Häresiarch in der mittel alterlichen orthodoxen Häresiologie // Der Magus, seine Ursprunge und seine Geshichte in verschidenen Kulturen. Berlin, 2001

Strack H. L. Das Blut in Glauben und Aberglauben der Menschenheit. Munich, 1900.

Strakhov A. B., Heretz L. R. Disappearing Atlantis: From an Anthology of Polissian Folklore. I. // Palaeoslavica. 1993. № 2. P. 161—181.

Struys J. Les Voyages de Jean Struys en Muscovie... Amsterdam, 1681.

Struys J. The Voiages and Travels of John Struys through Italy, Greece, Muscovy, Tartary, Media, Persia, East India, Japan and Other Countries in Europe, Africa and Asia. London, 1684.

Svenberg E. Lunaria et zodiologia latina. Göteborg, 1963.

Swiderski R. M. Clara the Fortune-Telling Chicken or Pop-Pavlovism in Chinatown // Journal of Popular Culture. 1974. Vol. 8, № 1. P. 10—14.

Sytova, A. et al. The Lubok: Russian Folk Pictures 17th to 19th Centuries. Leningrad, 1984.

Tailliez F. La Vierge dans la littérature populaire roumaine // Maria: Études sur la Sainte Vierge / Ed. Hubert du Manoir. Paris, 1952. T. 2. P. 273—323.

Tannery P. Le Rabolion (traités de géomancie arabes, grecs et latins) // Mémoires scientifiques. Toulouse; Paris, 1920. T. 4. P. 295—411.

Tannery P. Notice sur des fragments d'onomatomancie arithmétique // Mémoires scientifiques. Toulouse; Paris, 1929. T. 9. P. 39—50.

Taube M. Solomon's Chalice, the Latin Scriptures and the Bogomils // Slovo. 1987. № 37. P. 161—169.

Taube M. The «Poem on the Soul» in the «Laodicean Epistle» and the Literature of the Judaizers // Harvard Ukrainian Studies. 1995. Vol.19. P. 671—685.

Taube M. The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // ΙΟΥΔΑΙΚΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ: In Honor of Professor Moshe Altbauer. Jerusalem, 1995. P. 168—198. (Jews and Slavs; Vol. 3).

Taube M. The Spiritual Circle in the «Secret of Secrets» and the «Poem on the Soul» // Harvard Ukrainian Studies. 1994. Vol. 18. P. 342—355.

Tedeschi J. Inquisitorial Law and the Witch // Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries. Oxford, 1990. P. 83—118.

Terentianus Maurus. De litteris syllabis pedibus et metris / Ed. L. Santen. London, 1825.

Teteriatnikov N. Representations of St Nikita flogging the Devil // Transactions of the Association of Russian American Scholars in U.S.A. 1982. T. 15. P. 3—33.

Thomas D. L., Thomas L. B. Kentucky Superstitions. Princeton, 1920.

Thomas K. Religion and the Decline of Magic. London, 1971.

Thompson S. Motif-Index of Folk-Literature: In 6 vols: Rev. ed. Copenhagen, 1955—1958.

Thomson F. J. «Sensus» or «proprietas verborum» — Medieval Theories of Translation as Exemplified by Translation from Greek into Latin and Slavonic // Selecta Slavica. Neuried, 1988. Vol.13. P. 675—691. (Symposium Methodianum: Beiträge der Internationalen Tagung in Regensburg (17. bis 24. April 1985) zum Gedenken der 1100. Todestag des Hl. Method).

Thomson F. J. The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and its Implications for Russian Culture // Slavica Gandensia. 1978. № 5. P. 107—139.

Thomson R. C. The Reports of the Magicians and Astrologers of Ninevah and Babylon. Vol. 2. London, 1900.

Thorndike L. History of Magic and Experimental Science: In 8 vols. New York, 1934—1958.

Thorndike L. The Sphere of Sacrobosco and its Commentators. Chicago, 1949.

Tomlin R. S. O. Tabellae Sulis: Roman Inscribed Tablets of Tin and Lead from the Sacred Spring at Bath. Oxford, 1988. (=Pt. 4: The Curse Tablets of Barry Cunliffe, ed., The Temple of Sulis Minerva at Bath, II: Finds from the Sacred Spring).

Tomov E. Bulgarische Ikonen: Holzschnitt und Metallstiche. Ramerding, 1982.

Townend B. R. The Narrative Charm with Reference to Toothache // British Dental Journal. 1948. T. 85, № 2. P. 29—34.

Trachtenberg J. Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion. New York, 1939.

Trevor-Battye A. A Northern Highway of the Tsar. London, 1898.

Trevor-Roper H. The European Witch Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries // Idem. Religion, the Reformation and Social Change. London, 1967. (2nd ed. 1972.)

Troianos S. N. Zauberei und Giftmischerei in mittelbyzantinischer Zeit // Fest und Alltag in Byzanz. Münich, 1990. P. 37—51.

Trombley F. R. Hellenic Religion and Christianization, 370—529. Leiden, 1993.

Tubach F. Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales. Helsinki, 1969. (Folklore Fellows Communications; № 204.)

Turdeanu É. Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament. Leiden, 1981.

Unbegaun B. O. Cards and Card-Playing in Muscovite Russia // The Slavonic and East European Review. 1962. Vol. 41. № 96. P. 25—30.

Unbegaun B. O. La Religion des anciens slavs // Mana: Introduction à l'histoire des religions. T.2. Les Religions de l'Europe ancienne. Paris, 1948. P. 389—445.

Unbegaun B. O. Les Contemporains de Avvakum en presence des fossiles // Revue des études slaves. 1960. T. 38. P. 207—209.

Unbegaun B. O. Les Slaves et la poudre à canon // Revue des études slaves. 1964. T. 60. P. 207—217.

Up and Down the City Road // The Independent. London. 1989. 20 May.

Uspenskii B. A. Tsar and Pretender: Samozvančestvo or Royal Imposture in Russia as a Cultural-Historical Phenomenon // Lotman Ju. M., Uspenskii B. A. The Semiotics of Russian Culture. Ann Arbor, 1984. P. 259—292.

Uspenskii B. A. Schism and Cultural Conflict in the Seventeenth Century //Seeking God: The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine and Georgia. DeKalb, 1993. P. 106—143.

Uspenskii B. A. The Language Situation and Linguistic Consciousness in Muscovite Rus: The Perception of Church Slavic and Russian // Medieval Russian Culture. Berkeley etc, 1984. P. 364—385.

Uspenskii B. A. The Semiotics of the Russian Icon. Lisse, 1976.

Vahros I. Zur Geschichte und Folklor der grossrussischen Sauna. Helsinki, 1966. (Folklore Fellows Communications; № 197.)

Vaillant A. Le Livre des Secrets d'Hénoch / Texte slave et traduction française par André Vaillant. Paris, 1952.

Vaillant A. Textes vieux-slaves. Paris, 1968.

Van Bekkum W. J. Alexander the Great in Medieval Hebrew Literature // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. (1986). № 49. P. 218—226.

Van den Baar T. On the SATOR Formula // Signs of Friendship: To Honour A. G. F. van Holk, Slavist, Linguist, Semiotician. Amsterdam, 1984. P. 307—316.

Vassiliev A.A. Anecdota graeco-byzantina. Moscow, 1893.

Versnel H. S. Some Reflections on the Relationship Magic—Religion // Numen. Vol. 38, №. 2. P. 178—197.

Vickers B. On the Goal of the Occult Sciences in the Renaissance // Die Renaissance im Blick der Nationen Europas.Wiesbaden, 1991. P. 51—93.

Vikan G. Art, Medicine and Magic in Early Byzantium // Dumbarton Oaks Papers. 1984. T. 38. P. 65—86.

Vikan G. How St Symeon made House Calls: The Role of Pilgrim Tokens in Effecting Miraculous Cures // Eighth Annual Byzantine Studies Conference: Abstracts of Papers. Chicago, 1982. P. 22.

Vogel K. Byzantine Science. XII. Superstition and Pseudo-Science // The Cambridge Medieval History. Vol. 4. The Byzantine Empire. Pt. 2. Government, Church and Civilisation. Cambridge, 1967. Ch. 28.

Vukanovič T. P. Witchcraft in the Central Balkans. I: Characteristics of Witches // Folklore. 1989. Vol. 100, № 1. P. 9—24.

Vukanovič T. P. Witchcraft in the Central Balkans. II. Protection against Witches // Folklore. 1989. Vol. 100, № 2. P. 221—235.

Waite A. E. The Book of Ceremonial Magic. London, 1911.

Wallich J. U. Religio Turcica, Mahometis vista, et Orientalis cum Occidentali antichristo comparatio. Stade, 1659.

Walter C. The Intaglio of Solomon in the Benaki Museum and the Origins of the Iconography of the Warrior Saints // Deltion tes christianikes archaiologikes Etaireias. 1989—1990. 4, 15. P. 33—42.

Walter C. The Portrait of Saint Parasceve // Byzantinoslavica. 1995. Vol. 56. № 3. P. 753—757.

Walter C. The Thracian Horseman: Ancestor of Warrior Saints // Byzantinische Forschungen. 1989. T. 14, № 1. P. 659—673.

Ward R. B. Women in Roman Baths // Harvard Theological Review. 1992. Vol. 85, № 2. P. 125—147.

Warner E. Russian Myths. London, 2002.

Warner E. The Russian Folk Theatre. The Hague; Paris, 1977.

Warner E., Kustovski E. Russian Traditional Folksong. Hull, 1990.

Watson G. Theriac and Mithridatium: A Study in Therapeutics. London, 1966.

Waugh D. C. Azbuka znameni lits: Egyptian Hieroglyphs in the Private Chancery Archive // Oxford Slavonic Papers. N. S. 1977. № 10. P. 46—50.

Waugh D. C. The Great Turkes Defiance: On the History of the Apocryphal Correspondence of the Ottoman Sultan in its Muscovite and Russian Variants. Columbus, 1978.

Webster H. Rest Days: A Study in Early Law and Morality. New York, 1916.

Weideger P. History's Mistress: A New Interpretation of a 19th-century Ethnographic Classic. Harmondsworth, 1986.

Weisser Ch. Studien zum mittelalterlichen Krankheitslunar: Ein Beitrag zur Geschichte laienastrologischer Fachprosa. Pattensen (Han.), 1982. (Würzburger medizinhistorische Forschungen; Bd. 21).

Whiston W. The Genuine Works of Flavius Josephus. London, 1806.

Wickram G. Werke / Hrsg. von J. Bolte, W. Scheel. Bd. 4. Tübingen, 1903.

Wigzell F. Dream Books and Lady Macbeth's Cat // The Slavonic and East European Review. 1988. Vol. 66, № 4. P. 625—630.

Wigzell F. Reading Russian Fortunes: Print Culture, Gender and Divination in Russia from 1765. Cambridge, 1998.

Wigzell F. Russians who find Comfort in their Dreams // The Independent. London. 1989. 7 June.

Wikman K. R. V. Popular Divination: Some Remarks concerning its Structure and Function // Transactions of the Westermark Society. 1953. № 2. P. 171—183.

Wilkinson J. Egeria's Travels to the Holy Land. Warminster, 1981.

Williams E. V. The Bells of Russia. Princeton, 1985.

Wilmot M., Wilmot C. The Russian Journals of Martha and Catherine Wilmot /Ed. the Marchioness of Londonderry and H. M. Hyde. London, 1934.

Wilson S. Witchcraft and Heresy // Orthodoxie et hérésie / Ed. Ch. d'Haussy. Paris, 1993. P. 39—52.

Winkler H. A. Salomo und die Karina: Eine orientalische Legende von der Bezwingung einer Kindbettdämonin durch einen heiligen Helden. Stuttgart, 1931. (Veröffentlichungen des Orientalischen Seminars der Universität Tübingen; T. 4).

Witches, Devils, and Doctors in the Renaissance: [*Weyer J.* De praestigiis daemonum] / Ed. G. Mora, transl. J. Shea. Binghampton, 1991. (Medieval and Renaissance Texts and Studies; T. 73.)

Wolfe L. A. Objects with Semitic Inscriptions 1100 B. C. — A. D. 700. Jewish, Early Christian and Byzantine Antiquities // Auction XXIII / Hotel Bellerive au Lac. Zurich, 1989. 20 November.

Woodhouse C. M. Capodistria: The Founder of Greek Independence. London, 1973.

Worobec Ch. D. Witchcraft Beliefs and Practices in Prerevolutionary Russian and Ukrainian Villages // The Russian Review. 1995. Vol. 54. P. 165—187.

Wright A. R., Liones T. E. British Calendar Customs: England. Vol. 2. London, 1938.

Wright L. Clean and Decent: The Fascinating History of the Bathroom and Water Closet. London, 1960.

Yule H., Burnell A. C. Hobson-Jobson: The Anglo-Indian Dictionary. Ware, 1996. (Repr. 2nd ed. 1902; first published 1886).

Zelenin D. K. Russische (ostslavische) Volkskunde. Berlin; Leipzig, 1927.

Zguta R. Monastic Medicine in Kievan Rus and Early Muscovy // Medieval Russian Culture. Berkeley, 1984. P. 54—70 (California Slavic Studies; Vol. 12).

Zguta R. The Ordeal by Water (Swimming of Witches) in the East Slavic World // Slavic Review. 1977. Vol. 36. № 1. P. 220—230.

Zguta R. The Pagan Priests of Early Russia: Some New Insights // Slavic Review. 1974. Vol. 33, № 2. P. 259—266.

Zguta R. Witchcraft and Medicine in Pre-Petrine Russia // The Russian Review. 1978. Vol. 37. P. 438—448.

Zguta R. Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia // American Historical Review. 1977. Vol. 82, № 5. P. 1187—1207.

Zier M. The Healing Power of the Hebrew Tongue: An Example from Late Thirteenth-Century England // Health, Disease and Healing in Medieval Culture / Ed. Sh. Campbell, B. Hall, D. Klausner. New York, 1992. P. 103—118.

Zubov V. P. Quelques notices sur les versions russes des écrits et commentaires lulliens // Estudios lulianos. 1958. T. 2, № 1. P. 63—66.

Указатель

Абагар Филипа Станиславова 420, 434
Аблесимов А.А. *Мельник, колдун, обманщик и сват* 127, 177
аборт 264, 537, 593
абортивное средство 264, 393
Абраксас 300, 316, 360
Абу Машар 504
Аввакум, протопоп 46, 505, 539, 554, 567, 580, 583, 589
Авгарь, царь Эдесский 334, 419, 420, 434, 463
Август, император (Гай Юлий Цезарь Октавиан Август; кесарь Август) 541
Авель 546
Авенгасан 495, 500
Аверкиев, Ромашко 235
агиография 26, 32, 35, 74, 225, 340, 342
Агриппа Неттесгеймский, Генрих Корнелий 235, 427, 508
Адам, праотец 66, 71, 102, 322, 348, 387, 411, 493, 503, 504, 505, 513, 546
Адамова голова (Ацароша голова), растение 104, 261, 388
Аделунг В.Х. 579, 589
азартные игры 457–461, 470–472, 481; см. также: карты игральные, кости игральные
Азбучная молитва 418, 433
аист 317
Академия наук (Российская) 61, 469, 470
акростих 432
Аксаков С.Т., *Семейная хроника* 61, 100, 282, 306
Алакок, Маргарет Мери, блаженная 429, 430
Ал-Кабиси 46
Алабасдрия 348
Алатырь/Латырь камень 251, 262, 267, 269, 277, 281, 283, 294, 322, 362, 369, 527
Александр 35
Александр I, император 48, 146, 177, 340, 472; как Антихрист 453, 455
Александр III, император 424
Александр VII Борджиа, папа, как Антихрист 476
Александр Македонский (Великий) 36, 37, 53, 217, 234, 322, 365, 448, 449, 450, 475, 502, 506, 507, 519, 523, 524, 525, 533, 540, 541, 569, 587, 608; сестры А. 378; звезда А. 569
Александр о зачатии 511
Александрия 26, 31, 116, 139, 301, 324, 475, 512, 517, 540, 556, 558, 594
Алексей Михайлович, царь; 47, 48, 57, 85, 91, 130, 316, 319, 331, 338, 340, 343, 382, 405, 423, 453, 460, 470, 528, 530, 544, 564, 578, 580, 596, 601, 602; как Антихрист 452
Алексий, митрополит всея Руси 134
алембик (перегонный куб) 530
Алкинди 206
алмаз 526, 527, 534
алхимики 47, 214, 235, 515–535
алхимическая символика 516, 522
алхимические символы 516
алхимия, алхимический 18, 37, 46, 53, 113, 234, 240, 382, 515–535
Альберт Великий 228, 230, 240, 249, 515, 527, 550
альбогат 521, 524
Альбумазар 231
альманах(и) 46, 48, 52, 228, 239, 240, 469, 470, 481, 538, 544, 549, 550, 565, 566, 576–580, 582–583, 589, 590
аль-Харизи Иегуда 37
амбар 66, 88, 125, 156, 165, 169, 176, 281, 407
Аммора 495

Амон, древнеегипетский бог 540
амулеты 18, 19, 31, 33, 44, 55, 66, 77, 90, 97, 114, 142, 256, 258, 264, 274, 275, 276, 292, 300, 302, 303, 307, 309–382, 394, 400, 402, 403, 404, 406, 407, 415, 416, 534, 592; против старческого увядания 365; янтарная бусина 375; медвежий коготь 176, 375; колокола, колокольчики, бубенцы 343, 344; книги/тексты 19, 36, 226, 242, 257, 300, 377, 379, 418–438, 461, 551; монеты 217, 311, 365, 392; в форме женских гениталий 406; от лихорадки 318, 329, 359, 365–366, 377, 391, 399, 404, 406, 431, 433; ладанки 142, 311, 365–366, 382, 390, 408, 433, 551; торговцы а. 70; зубы 313, 316, 343, 404; обмен молочных на постоянные 195; запрет на а. 327, 328; упряжь, сбруя как а. 318, 343, 375; см. также: «громовые стрелы», змеевики, крест, икона, скарабеи, узел
Анания 420
Ананьин, Тихон 535
Анастасий Синаит 541
ангелы 95, 165, 232, 250, 252, 260, 297, 355–359, 361, 377, 379, 380, 426, 430, 463, 488, 503, 509; хранители 95, 189, 271, 355; мятежные, падшие 66, 71, 553
Андрей Боголюбский, великий князь владимирский 340
Анна Иоанновна, императрица 97, 606, 615
Анний Витербский 505
антавент, камень 527
Антаура 348, 381
Антий (Антихрист) 455
Антихрист 31, 89, 96, 330, 385, 410, 440, 451, 452, 454, 456, 476, 477, 511, 549; колесница А. 454; из Китая 453; печать А. 453, 454; см. также: Число Зверя
античная традиция 135, 227, 313, 344, 387, 406, 537
Анчутка 455, 477
Апокалипсис (Откровение Иоанна Богослова) 42, 452, 455, 476, 513; см. также: Библия
Аполлон 547
Аполлоний Тианский 30, 345, 533
Апостольские каноны 382
апотропеи (от демонов) 77, 327, 328, 342, 344, 374, 402; аминь 174, 205, 253, 276, 440; пуговицы 181, 308, 330; чур 79, 162, 163, 166, 288, 440; см. также: крест; травы; церковнославянский язык
Апраксин А.П. 97
аптекари 40
Аптекарский Приказ 530, 535
Апулей (Lucius Apuleius)19, 51, 132, 149, 239, 384, 406
арабы 26, 334, 494, 495, 506, 514, 536, 552
Араван, звезда 288, 568, 570, 571, 587, 588
Аравот 568, 570
Арескин (Эрскин), Роберт 621
Аристотелевы врата 42, 43, 211, 485, 490–508, 533, 566, 608
Аристотель 8, 36, 37, 38, 117, 232, 249, 322, 448, 450, 492, 495, 499, 502, 506, 524, 565, 569, 576, 580, 582
Аристотель 43, 485
арифмомантия 446
армиллярная сфера 48, 578
Арндес, Штефан 524
Арфаксад (Арпахшад), библейский патриарх 504
Архан, гора 252
Асмодей 363, 409
Ассирия, ассирийский, ассирияне 294, 494
Астролог 583
астрологи 32, 51, 115, 128, 202, 229, 499, 504, 536–590, 598, 603
астрологические: аспекты 578, 585; домы 495, 512; медицина 236, 511, 525; тексты 82, 114, 228, 229, 234, 235, 236, 485, 491, 492, 507, 511, 512, 536–590; терминология 8, 12, 523, 552–556
астрология 18, 37, 43, 44, 46–48, 52, 55, 68, 113, 117, 204, 233, 235, 254, 288, 447, 462, 464, 480, 485, 486, 493, 501, 505, 528, 529, 536–590

астрономическая роспись потолка 48, 578, 580
астрономия 8, 12, 47, 51, 55, 93, 228, 229, 231, 240, 491, 494—496, 503, 504, 511, 512, 536, 537, 541–544, 552, 553, 555, 562–565, 567–569, 576, 578, 582, 584, 587, 590
Афанасий Александрийский 321, 493, 592; *Contra Gentes* 371
Афанасий Иерусалимский 321
Афанасий Никитин, *Хожение за три моря* 473, 552, 588
Афанасьев А.Н. 22, 23, 76, 99, 100, 102—106, 108, 146—149, 159, 161, 171, 172, 181, 182, 185, 218, 219, 293, 295, 297, 302, 304, 305, 307, 308, 323, 370, 372, 375, 387, 391, 393, 394, 399, 400, 412—417, 429, 430, 436, 437, 562
Афон, гора, афонские монастыри 49, 145, 252, 320, 358, 377, 433, 464, 543, 565
Афродита 496, 537, 553
Ахиллини, Алессандро 37
Ацароша голова 388, см. Адамова голова
аэролиты (каменные метеориты) 321, 369
Баба Яга 73, 130, 143, 147, 164, 262, 609, 623
бабки (игра) 57
балтийские славяне 295, 457, 483
банник, баенник 19, 89, 91, 96, 107, 142, 168, 455
баня 14, 17, 42, 59, 65–66, 70, 79, 88–93, 97, 107–109, 121, 132–124, 154–155, 161–162, 254, 261, 263, 267, 281, 288, 300, 330, 354, 392, 407, 529, 537, 592, 601, 603; б. Диоскорида 90; см. также: банник, омовение, купание
баран 139, 206, 209, 540; см. также: овца, ягненок
Бароний Цезарь 423, 435
Барта, Гийом дю 506
Бартоломей Пармский 505
Бахтин М.М. 24
Бахус (Вакх) 97
Баш и Башиха, почитаемые камни 321
Беги небесные (текст) 569
Беда Достопочтенный 298, 384, 557, 560
безбрачие 131, 156
безоар 405–406, 523
белка 58, 77; перебежит дорогу 190, 195
Белобоцкий, Андрей 532
Белоснежка 324
белье (нижнее) 64–65, 195, 231, 268, 273
бенанданти 619
береза 76, 124, 173, 196, 256, 275, 287, 401, 404
беременная женщина 59, 87, 176, 256, 264, 284, 297, 319, 320, 399, 426, 427, 431, 611
Берос 514
Беседа трех святителей 241, 542
бесплодие 131, 246, 270, 388, 407
бесы, бесовский 42, 68–69, 70–71, 81, 84, 89, 92–93, 96, 104, 128, 130, 133, 143, 227, 248, 251, 278, 328, 330, 349, 359, 395, 408, 413, 470, 477–478, 570, 593, 595, 600–601, 609–610, 615, 623; «б. полуденный» 82, 262, 351, 377; выметать б. метлой в конце Святок 84; жертвы б. 248; см. также: дьявол(ы), нечистая сила, полудница, одержимость, черт(и) и др.
библиомантия 33, 442–446, 459, 474, 486, 487
Библия 30, 32, 74, 82, 95, 152, 175, 188, 262, 314, 324, 362, 442–444, 451, 468, 474, 511, 517, 524, 529, 538, 541, 566; Ветхий Завет: Пророка Даниила 30, 225; Второзаконие 44, 226; Экклезиаста 466; Книга премудрости Соломона 569; Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова 152; Исход 51, 410, 494, 511, 517; пророка Иезекииля 517; Бытия 26; Пророка Иеремии 226; Первая книга Царств 30, 32; Четвертая книга Царств 557; Числа 30, 346; Пророка Захарии 226; Новый Завет: Деяния Апостолов 30, 51, 67, 71, 227, 259, 580; от Луки 71; от Марка 18 100; от Иоанна 30, 100, 447; от Матфея 95, 116, 227, 259, 314; Апокалипсис 42, 452, 455, 476, 513; Первая книга Паралипоменон 32; Ветхий Завет 32, 492, 538, 546; Новый Завет 32, 443, 538, 492; см. также: Псалтирь
бинарный выбор 458

Биндаков, Иван 272
бирюза 524, 527
биш (башмин), яд 520, 523
Блаватская Е.П. 49
Благопрохладный вертоград 236, 385–386, 525–526
близнецы 257
блины 134, 157, 167, 170, 402
богохульство 44, 96–97, 282, 331, 337384, 453, 455, 602–604, 606–607, 609, 612–613
Богоявление см. Крещение Господне
божества и злые духи 65–77
Бойль, Роберт 506
болезнь 15, 45, 52, 55, 57, 60, 62, 63, 75, 77, 86, 90, 100, 116, 141, 142, 201, 208, 210, 224, 231, 232, 245, 249, 256, 270, 272, 292, 302, 310, 315, 316, 318, 319, 321, 326, 329, 342, 351, 352, 354, 355, 359, 361–363, 378, 379, 390, 391, 394, 398, 400, 404, 413, 419–421, 426, 428, 431, 438, 442, 462, 463, 473, 494, 521, 526, 527, 551; изгнание б. 257–258, 296, 300, 406; персонификация б. 247, 250, 252, 257–259, 261, 270, 272, 353, 360, 361, 378; см. также: холера, чума, эпидемии
болото 85, 168, 198, 269, 274, 286, 300, 394
Болтин, Иуда 603
Большая Медведица 513, 552, 588
Большой требник 242; см. *Требник, Потребник, Евхологий*
Бомелий, Елисей 50, 115, 529, 598
Бонфиль, Эммануил, *Шестокрыл* 36
Борис Федорович Годунов, царь 63, 528, 599
борода, пошлина на б. 453
брань (сквернословие) ритуальная 184
Бредихин, Александр 609
бросать обувь (гадание) 155, 173, 186
Брюс, Питер Генри 332, 337, 423
Брюс, Яков 230, 240, 417, 535, 561, 579, 582–583, 587, 589–590
бузина 389
булавка в постели новобрачных 131
Булгаков М.А. 272, *Мастер и Маргарита* 7, 132, 134
Буркхард Вормсский, *Corrector* 101
Буцефал, конь Александра Македонского 37
Буян, остров 125, 251, 258, 260, 283, 294–295, 425
былины 224, 238, 251, 298, 319, 322, 582: *о Добрыне Никитиче* 130, 582; *о Потыке Михаиле Ивановиче* 404; *о Садко* 287; *Ванька Юдовкин сын и царь Волшан Волшанский* 370; *о Василии Буслаеве* 232, 241, 252; *о госте Терентьище* 116
Бэкон, Роджер 52, 531
Бэринг, Морис 128, 343
Бюлов (Булев), Николай 46, 51, 55, 236, 432, 524–525, 533, 565–566, 576, 580
Вавилонская башня 494, 505
Валаам, библейский персонаж 30, 32, 462, 500, 507, 608, 610
Вальдемар, принц датский 602
вампир(ы) (упыри) 32, 51, 74, 122, 145, 147, 329–330, 394
Варлаам и Иоасаф см. *Повесть о Варлааме и Иосафе*
Варнава, архиепископ 614
Варфоломей Исканус 298
варяги 118, 541
Василий III, великий князь московский 46, 68, 527, 565, 580
Василий (Базилиус) Валентин 531
Василий Иванович Шуйский, царь 63, 599
Васнецов В.М. 468, 583
вверх ногами см. инверсия
вдова 19, 44, 157, 204, 230, 256–257, 264, 266, 286, 611; вдовцы 156, 157, 168, 169, 190
ведовство 5, 24, 67, 68, 71, 75, 77, 98, 113, 141, 232, 273, 595, 599
ведро 173, 190, 284

ведьма 32, 52, 57, 59, 61, 62, 64, 65, 67, 71, 74, 77–81, 85, 93, 98, 102, 105, 110, 115, 120, 122, 123, 125–135, 143, 144, 146–148, 150, 151, 192, 193, 200, 205, 217, 219, 278, 330, 354, 360, 367, 378, 392, 393, 399, 400, 401, 403, 433, 474, 553, 562, 594–598, 600–602, 617, 618, 621; в. киевская 262, 395; в. муромская 262
Вейде А. 604, 622
Велес (Волос) 65, 101, 373
Великий Четверг см. четверг
Венера: богиня 384, 550; планета 93, 496, 498, 513, 522, 540, 553, 572, 584
веник (банный) 124
венок 173, 400–401
венчание 42, 155, 426, 601, 609; венчальное кольцо 155, 323; венчальные свечи 261; венчальный плат 262; см. также: свадьба
вереск 77
ветер 63, 87, 100, 193, 198, 203, 205, 250, 265, 266–267, 287, 352, 379, 498, 501, 572; гадание по в. 197, 201–202, 205; см. также: насылать/посылать по ветру
вечерняя звезда 257, 298
Вий 81, 105; см. также: Гоголь Н.В.
Вильмот М. 195
високосный год 86, 191, 493
Вифлеемская звезда 449, 538
вихрь (смерч) 64–66, 71, 78, 100, 299
Владимир I, св. 44, 423
Владимир Мономах, вел. кн. 247, 347, 352, 446
Влеммид, Никифор 32
вода: в. и гадания 155, 157, 158 160, 161, 163–167, 171, 174–176, 178, 181; в. в магических процедурах 84, 133, 135, 137, 147, 260, 262–264, 267, 268, 279, 282, 285, 286, 289, 291, 298, 300, 302, 307, 334, 346, 354, 372, 392, 393, 409, 410, 428, 540, 594, 597, 607; в. из Мертвого моря 342, 417; в. магическая (чудесная) 141, 342, 410; в. святая, освященная 77–79, 133, 170, 242, 285, 388, 409, 608; в. целебная 86, 200, 201, 259, 260, 261, 263, 265, 321, 323, 335, 344, 369, 393, 404, 407; в. живая/мертвая 272, 410, 589; испытание ведьм погружением в в. 595, 617, 618
водка 78, 97, 176, 597
водосвятие 200, 285, 409; см. также: Крещение Господне
водяные демоны 66, 74, 81, 84, 101, 262, 287, 301, 389; см. также: русалки
военная служба 332, 605, 622
военнопленный 283, 291, 292, 622
возраст человеческий, (семь) в. человека 525, 534, 546
воины в облаках (видение) 33
волк 32, 76, 125–126, 128, 183, 191–192, 201, 213, 287; переходит дорогу 190, 195; глаза в. 389; волчьи зубы 396; кровь в. 124; см. также: оборотень
волк-оборотень (жертва колдовской порчи)125, 126
волосы 64, 65, 95, 104, 125, 131, 161, 165, 175, 200, 259, 323, 360, 402, 403, 549; первые в. ребенка 59, 262; стричь в. 35, 59, 262; распущенные в. 131, 143, 162, 181, 182, 254, 256, 261, 354, 356, 359, 377, 380,
Волосыни (созвездие Плеяды) 552
волшебство 31, 112, 127, 137, 141, 276, 591, 599, 605, 609, 611, 615, 621
волхв 30, 31, 42, 45, 52, 68, 80, 89, 102, 113–119, 137, 139, 141, 142, 143, 211, 226, 227, 262, 321, 325, 384, 495, 499, 505, 507, 529, 538, 593, 597, 608, 611, 614; волхва (ж.р.) 116; волхвование 28, 30, 31, 116–119, 141, 149, 213–215, 293, 318, 383, 403, 484, 540, 565; см. также: колдун
Волховник 58, 188, 191–193, 195, 196, 210–218, 223
волшебная палочка 324
Вольтер Ф.–М. 583; *Задиг* 229
Вольфенбюттельский симпозиум (1992 г.) 433
Воннеке фон Кубе, Иоганн 524
воплощение болезни 272, 326
Вопросы Иоанна Богослова 452
Вопрошание Кирика 268, 300, 592

вор(ы) 42, 192, 194, 245, 274, 281, 302, 391, 396, 428; узнать в. 135, 156, 175, 186, 334, 367, 398, 445, 474
воробей 193, 279; кровь в. 408
ворожба, ворожить 57, 127, 141, 153, 178, 190–192, 199, 218, 225, 235, 2137, 268, 389, 401, 410, 609, 611, 614, 615, 616
ворожейка, ворожеи 120, 134,137, 138, 141, 142, 143, 174, 175226, 318, 383, 393, 410, 594, 599
ворон 76, 126, 173, 191, 219, 354, 411, 445; крик ворона 191, 217; см. также: ворона
ворона 191, 219; карканье 191, 214, 215; см. также: ворон
воронограй 43, 44, 191, 211, 215, 484, 485, 566
воскресенье 54, 237, 261, 428, 496, 549, 551, 562; Вербное 79; Светлое Христово В. (Пасха) 104, 562
восток 250, 275, 495, 498; обращение, ориентировка на в. 76, 94, 158, 251, 254, 267, 275, 294, 395, 401
восточный животный цикл (китайский и тюркский зодиак, «круг югорский») 8, 56, 573–575
вотив, вотивный (ex voto) 315, 316, 343, 367
вотяк (удмурт) как колдун 147
врачи 39–40, 116, 135, 140, 142, 365, 524, 534, 609; в., казненные по обвинению в колдовстве 621; в. иностранные 14, 46, 54, 61, 79, 115, 130, 158, 418, 423, 454, 464, 470, 524, 528–529, 534, 565, 580, 599, 621
Всемирный потоп 494, 503–505, 565
Всеслав, князь полоцкий 31–32, 403
Всешутейший собор 97, 453
встреча 58, 96, 140, 154, 170, 172, 188–190, 194, 217, 218, 231, 237, 359
второе южнославянское влияние 28
вульва 172, 362
вши 195, 231
вызывание дождя 257, 286, 372, 404, 409
выкидыш (медиц.) 399, 404
гадалка 137, 330, 445, 472, 540, 617 одежда г. 138
гадание: г. на решете (коскиномантия) 58, 175, 186, 334; г. о суженом (–ой) 156, 161–178, 195, 106, 201, 205, 268, 324, 624; г. и приметы на урожай 21, 82, 156, 192, 196, 198–201, 203, 204, 285, 480; г. на кофейной гуще 177–178, 187, 236, 472; г. о супружестве 82, 85, 87, 89, 90, 94, 106, 127, 154, 156, 158, 159–174, 175, 180–183, 192, 195, 201, 205, 216, 231, 256, 323, 324, 332, 333, 401, 408, 474, 624; г. по животным и птицам 170–174, 190–195, 207, 211–215, 219, 232; г.–считалка 169; на бобах 177–179, 187, 464, 502, 508, 608; по луне 154, 162, 167, 174, 200, 202–204, 227, 320, 502, 525, 549, 550, 558, 570; слушать (вид г.) 57–58, 166, 168, 172, 183, 201, 344; см. также: гаруспиции, приметы
Гален 511, 560, 580; см. также: *Галиново на Ипократа*
галеры; ссылка на г., каторга 615, 624
галесна (свинцовый блеск) 520, 522
Галиново на Ипократа 511
Галкен, Пауль 579
гаруспиции 188, 205, 206, 286, 540
Гатри, Мэтью 158, 175, 418
гвозди: от гроба 64; от Креста Христова 192, 193, 342, 431, 432
Гевелий, *Selenographia* 228
Геката 314, 345
Гектор 450
гематрия 447
геммы 360, 364
гениталии 360, 385, 406, 416; г. животных 416
Геннадий, архиепископ новгородский 396, 432
геомантия 40, 179, 187, 206, 211, 439, 444, 459, 461, 480, 483–514, 538, 543, 570
Геомантия Мастера Кристофера Каттана 187
геометрия 536, 564, 586
Геопоника 293

Георгий Амартол, Георгий Мних 26, 50, 142, 217, 345, 503, 504, 511, 513, 514, 517, 533, 538
Георгий Писида, *Шестоднев* 26, 542
Геральд Камбрийский 206
Герасимов, Дмитрий 432
Герберштейн, Сигизмунд 109, 273, 319
Гермес (Трисмегист) 504–506, 514, 522
герметицизм 39, 504, 506, 509, 530
Гилло/Гиллу 348, 354, 360, 361, 377–379
Гиппократ 35–36, 54, 511, 534, 559, 580 (см. также: *Галиново на Ипократа*)
Гитлер, Адольф 456
глава святочных увеселений (букв. господин беспорядка) 453
глагол совершенного вида (форма будущ. вр. в современ. рус. яз.) в заговорах 251
глаголица 516
глаза, необычные 60
Глас пророка Валаама волхва 507
Глеб, князь 31, 198, 201, 339, 340, 349, 350
глина 171, 492, 494, 505
Глинская Анна, бабка царя Ивана Грозного 598
Глинская Елена, мать царя Ивана Грозного 68
Гнетея 357, 358
Говер, Давид 527
Гог и Магог 301, 452
Гоголь Н.В. 80, 81, 86, 105, 134, 153, 277, 304, 454
год: лунный г. 354, 494; солнечный г. 354, 493; см. также: мартовский год
Голицын В.В. 89, 578
Голицын Д.М. 228, 239
Голицын М.А. 97
голод 31, 33, 61, 192, 195, 204, 215
Голубиная книга 121, 225, 301, 322, 377, 395, 410, 428, 552, 562
голубь 74, 192, 266, 291
Гонзага, Франческо, кардинал 405
Гончаров И.И., *Обломов* 155, 197, 224, 238, 242
горгоны 377–378; г. Медуза 344, 349–352, 360, 377
гороскоп 32, 42, 44, 191, 495, 497, 537, 540, 543, 556, 560, 569, 576–577, 581, 589; г. Петра I 581
Горсей, Джером 270, 324, 526, 527, 539
грабители могил 303, 329, 612
граница, магическая, символическая 88, 96, 107, 333
гребень 165, 366
грехи смертные 70
Григорий Двоеслов (папа Григорий I) 227
Григорий Назианзин (Богослов) 410, 555
Григорий Нисский 541
Гримуар папы Гонория 420
Гроб Господень 338, 342, 343, 429
гробница: св. Иоанна Богослова 342; св. Иосифа 342
Громник 58, 250, 380, 468, 483, 543–545, 554, 559, 560, 571
«громовые стрелы» 45, 126, 205, 320, 321, 369, 484; «г. топорки» 45, 320, 321, 484
Громыко А.А. 162, 181
Грэхем, Стивен 279, 316, 342, 371, 456,
Гудж, Барнаби 168
Гудибрас 229, 547
гульфик 131
гуманизм 26, 38
гуманисты 28, 38–39, 52, 54, 464, 480, 565–566, 576
Гурджиев Г.И. 49
Густав Адольф, король Швеции 603
гусь 58, 193, 245

д'Анкосс, Жерар (Папюс) 48, 472
д'Отерош, Шапп, аббат, *Путешествие в Сибирь* 93, 123; см. также: *Антидот*
Давид, царь, 322, 609; ц.Д. толкователь снов 224; ц.Д. и лунники 547; ц. Д. в заговорах 257; ц. Д. и гром 545; молиться ц.Д. 245 гадательная книжка ц.Д. 427, 611; см. также: кости игральные
дактиломантия 323
Даль В.И. 216–218
Дамаскин, архимандрит 104
Дамигерон-Эвакс 526
Даниил, игумен 338, 342, 374
Даниил, пророк 30, 225, 227, 238, 505
Даниловы, Семен и Иван, бояре 602
Даниэль, Юлий 177
двенадцать (число) 8, 56, 85, 86, 98, 121, 125, 159, 173, 201, 254, 257, 259, 267, 268, 275, 280, 289–291, 296, 301, 315, 386, 387, 420, 432, 433, 440, 444
Двенадцать снов царя Шахаиши 36, 226
двоеверие 33
де Борегар, Брис 134–135
дева, девственница 165, 204, 256–257, 401
девять (число) 76, 85, 86, 106, 124, 256, 303, 318, 328, 343, 354, 387, 390, 392, 401, 414, 427, 429, 430, 447, 448, 451, 495; см. также: три, тридевять
деготь 58, 78
дедушка Ленин 164
демон(ы) 31, 67, 74, 78, 79, 81, 155, 162, 247, 252, 254, 258, 261–263, 267, 270, 271, 276, 278, 295, 297, 300, 321–326, 330, 347, 348, 351, 353, 355, 359–361, 377, 379, 380, 382, 389, 395, 409, 440, 441, 442, 456, 480, 540, 582, 592, 594, 609; демоница 351, 377, 378; см. также: банник, бесы, Вий, водяные демоны, домовой, Гилло, леший, нечистая сила, полудница, полуношник, трясавицы, черт и др.
демонический: смех, хохот 75, 186, 279, 305; см. также: черт
демонология 71, 113, 380, 455
Денисов, Андрей 532
Державин Г.Р. 455
Десницкий С.Е. 616
Дефо, Даниэль 365
Деяния Иоанна 90
Деяния Петра 67
Джеймс, Ричард 203, 401, 406, 461, 470, 507, 567
джинн 93, 107
Ди, Артур 528
Ди, Джон 47, 528–530
Дидро 583
Димсдейл, Томас 423, 454
Димсдейл, Элизабет 332, 435
Диоген 580
Диоген Лаэрций (Лаэртский) 8, 37
Дмитрий Донской 340
дна 55, 261, 361, 362, 381, см. также: ὑστέρα
Днепр 31
дни недели 54, 82, 199, 237, 502, 547, 549, 551, 561–562; д.н. чистые и нечистые 551, 560; культ д. н. 428–429, 550; см. также по названиям д.н.
дни: «добрые и злые», благоприятные и неблагоприятные, счастливые и несчастливые 33, 35, 36, 42, 82, 87, 88, 191, 439, 497, 549, 551, 614; для путешествий 266, 427, 572; 95, 548–552, 562
дождь 193, 194, 197, 198, 200, 201, 203, 237, 242, 245, 286, 287, 344, 498, 575; управление дождем 133, 286; прекращение д. 133, 286; дождевая вода, целебная 86, 201, 323, 409, 454
домовой 66, 67, 78, 85, 104, 142, 148, 150, 262, 290, 352, 370, 396, 407

Домострой 40–45, 55, 68, 150, 191, 321, 325, 384, 459, 484, 485, 538, 566, 595
Дорошка, чародей 63, 118
доспехи Ермака 340
Достоевский Ф.М. 342
дракон 322, 364, 377, 381, 481, 516, 569; см. также: змей огненный летающий, змея, лунный дракон
древнееврейский язык 36–40, 53, 54, 208, 233, 297, 431, 448, 449, 492, 504, 514, 522, 568; как греховный язык 428
Дрогобыч Юрий, *Judicium prognosticon...* 576
дуализм 55, 95, 143, 619
дуб 270, 283, 358, 359; листья д. 131, 196
дурной глаз, сглаз 59–62, 87, 100, 110, 120, 123, 124, 133, 135, 141, 142, 193, 200, 201, 232, 237, 242, 247, 262, 270, 271, 273, 275, 318, 321, 343, 351, 368, 369, 376, 378, 389, 395–397, 401, 406, 430, 435, 600, 610
духовенство: и магия 18, 32–33, 42–44, 46, 52, 57, 68, 77–78, 79, 82, 86, 120, 122, 125, 145, 247–248, 251, 261, 265, 273, 277, 285–286, 292, 316, 384, 396, 403, 432, 543, 545, 590, 591–625; и гадание по Псалтыри, Евангелию 444, 474; как колдуны 52, 60, 292, 305, 427, 605, 623
духовные стихи 121, 225, 377, 395, 429, 435–436
Духовный регламент 88, 261, 268, 430, 550, 606, 623
дьявол(ы) 43, 44, 67, 68, 71, 72, 74, 75, 81, 93–95, 101, 127, 132, 144, 148, 164, 186, 227, 268, 273, 279, 307, 324, 328, 329, 344, 360, 385, 388, 389, 441, 445, 458, 458, 473, 474, 505, 559, 560, 593, 607, 609, 612; договор с д. 33, 67, 68, 75–77, 103, 120, 121, 281, 594, 604, 610; д.-Искариот 429; любимое имя д. «черт» 72; молитва д. 98, 507; продать душу д. 75, 103, 128; служить д. 44, 186; см. также: бесы, демонический, демоны, магия, нечистая сила, черт(и) и др.
дыба 529, 602
дым 161, 196, 265, 391, 624; см. тж. окуривание
дятел 213, 215, 219
Ева, праматерь 66, 546
Евангелие 29, 36, 42, 71, 72, 74, 95, 97, 100, 116, 117, 221, 258, 259, 279, 328, 414, 444, 446, 447, 474, 486, 487
Евангелие от Варфоломея 258
Евангелие от Никодима 36, 446
Евдокия, жена Петра I 507, 608
Евер, сын Сима 506
еврей(и) 227, 229, 534; е.–колдун 65
еврейские народные верования, фольклор, магия 95, 196, 300, 302, 348, 363–366, 378, 381, 420, 431, 458, 509
Евсевий Кесарийский 419, 434
Евхологий см.: *Большой Требник, Требник, Потребник*
Егерия, паломница 419
египетские дни 548
Един Бог (ΕΙΣ ΘΕΟΣ, надпись на амулете) 351, 377
единорог 301, 404–405, 416, 513, 523, 527, 558; см. также: рог е.
Ездра, пророк 52, 474, 548, 560
Ейлоф Иоанн 527
Екатерина II, императрица 48, 93, 135, 228, 292, 299, 316, 344, 423, 453, 454, 455, 471, 531, 599, 607, 615–616, 624
Елевферий 429
Елизавета I, королева Англии 47, 529
Ельцин Б.Н. 177, 187, 364, 452
Енос 357, 358, 505
Енох 504–505, 514, 538, 541, 568, 570
Епистолия Иисуса Христа о неделе (*Епистолия святая неделя*, *Иерусалимский свиток*, *Послание господа нашего Иисуса Христа с небесе спадшее*) 418, 428, 436
Епитимийник Феодора 298

епитимийники 191, 264, 298, 303, 318, 384, 591, 592, 614
Епифаний Кипрский, епископ Саламинский 517
Епифаний Премудрый 114, 492, 512, 517
Ептай (Ектай) 495, 500–501
ересь, еретический 36–39, 43, 45, 53, 86, 113, 191, 211, 215, 273, 291, 328, 330, 337, 339, 396, 432, 485, 492, 494–495, 500, 529, 563, 580, 594, 597, 606, 609, 613, 619; е. и магия 36, 39, 43, 113, 273, 360, 372, 396, 485, 492, 565, 593–594, 597–598, 601, 606, 619
еретик как колдун 58, 61, 74, 115, 122, 142, 146, 277, 331, 389, 395, 601, 610, 612; см. также: жидовствующие
Ермак Тимофеевич 340, 466 см. также: доспехи Е.
Еруслан Лазаревич 322
ерш 195
Ефрем Сирин 78, 217
Ефремовская кормчая 92
Ефросин 35, 36, 52, 429, 477, 511
жаба 212, 275, 291, 300, 303, 399
жаворонок: сердце 408
жезл 139, 269, 322, 324, 430, 462, 527, 540
железо 58, 105, 146, 195, 267, 277, 280, 281, 283, 290, 314, 357, 408, 409, 417, 426, 433, 516, 522, 526; запрет на использование ж. в магии 85, 164, 304, 387, 395, 408, 409, 411
Желтея 358
женщина: ж. и магия 44, 45, 81, 135, 142, 153, 256, 257, 265, 266, 268, 272, 284, 320, 379, 389, 392, 393, 398–400, 406, 427, 431; ж. и колдовство 124, 128, 134, 137, 592, 596, 597, 599, 615, 617, 618; ж. и ворожба (гадания) 137–139, 157, 161, 174, 175, 177, 178, 187, 235, 445, 481
«живые мертвецы» 74, 81, 88, 150, 370, 431; ожившая мертвая ведьма вскармливает новорожденных 133
жены–мироносицы 355
животный жир (сало) 174, 390, 404; голубиный ж.; 266 воробьиный ж. 408
жидовствующие, еретики 36–39, 45, 53, 432, 452, 492, 563, 568, 569, 587, 597, 612
Житие Адама и Евы 503, 514
Житие Константина (Кирилла) 536
жребии 191, 333, 446, 457–463
Жуковский В.А. 153, 155–156, 179, 220; *Светлана* 154–156, 220
журавль 193
Жюбе, Жак 423
забор 169, 280, 286
заговор 33, 44, 47, 58, 61, 76, 77, 88, 93, 94, 98, 106, 110, 119, 121, 123–125, 127, 135, 147, 152, 153, 164, 166, 186, 197, 198, 232, 234, 239, 240, 242–311, 318, 320–322, 344, 352, 368, 378, 382, 387, 391, 392, 394–396, 401, 408, 409, 420, 427, 432, 433, 435, 438, 439–441, 447, 461, 462, 468, 472, 474, 509, 558, 560, 571, 590, 609–615; вредоносные з. 62–64, 79, 271–275; любовные з. 265–269, 295, 299, 300; з. и деторождение 261–265; з. и кладоискательство 276–281, 304, 394; з. и новый дом 290; з. и оружие 282–283, 296, 306, 603, 604; з. и охота 284, 305; з. и путешествие 387–388, 307; з. и торговля 388; з. от воров 281; з. от злых духов, порчи 271–272; з. от импотенции 269, 270; з. от огня 291, 292; з. от трясавиц 352–363; з. перед начальством, судом 275–276, 303; з. по ветру 63; з., чтобы летать 288–290; з., чтобы стать животным 288–290; з., чтобы стать невидимым 288, 290; сельскохозяйственные з. 284–287, 301, 308; см. также: заклинания, наговор, нашепт, приговор
Задека Мартин 154, 229–231, 236, 240, 298
задом наперед см. инверсия
заклинания 63, 65, 76, 80, 148, 152, 153, 164, 167, 217, 243, 245, 246, 247, 250, 251, 253, 261, 274, 286, 292–294, 304, 319, 329, 333, 337, 354, 359, 361, 365, 366, 379, 381, 382, 384, 388, 418, 420, 433, 540, 598, 612, 624; см. также: заговор, наговор, нашепт, приговор
законы Хаммурапи 620
закрепка 253, 314
замок 146, 165–166, 180, 253, 264, 271, 273, 277, 280, 281, 283, 284, 287, 289, 314, 315, 391, 408, 550

Замятин Е.И. 201, 230, 377
запад (сторона дьявола, нечистой силы) 94, 251
запреты: молиться, 153, 164, 357; моргать, 162; оглядываться96, 166, 254, 268, 271, 275, 279; прясть и ткать 200; стричь ногти или волосы ребенку 262
заря (утренняя, вечерняя) 88, 145, 163, 252, 254, 256, 257, 258, 263, 265, 267, 285, 298, 359, 401, 406; обращение к заре 91, 252, 263, 298; см. также: рассвет
заспать ребенка (случайно задавить во сне) 81
затмение 35, 539, 557, 568, 577; лунное з. 133, 549; солнечное з. 563, 567
Захария (Схария), еврейский астроном 53, 587
Захария, пророк 226
Захария, пскович 494
зачатие магическими средствами 31, 68, 134, 177, 178, 179, 388, 392, 403, 409, 611
защита магическая: во время гаданий 152–153, 162, 164, 263; в бою 281–282; на суде 275, 399, 401; от болезни 81, 256, 257, 319, 386; от ведьм, колдунов 52, 77, 78, 122, 305, 319, 354, 368, 369, 393, 393, 399; от властей 275; от демонов 67, 77, 81, 105, 107, 246, 254, 270, 271, 376, 399; от колдовства 62, 77, 78, 81, 86, 90, 313, 369; от огня 291, 432; от призыва в армию 329; от сглаза, порчи 61, 86, 245, 262, 271, 319, 364, 408; от укуса змеи 346, 429
заяц 194, 258, 219, 291, 400; з. перебежал дорогу 154, 190, 194, 288; слово з. как табу 440
звезды 33, 42, 91, 146, 191, 196, 199, 201, 204, 250, 252, 254, 257, 269, 278, 288, 298, 300, 364, 375, 495, 496, 500, 501, 504, 512, 513, 537, 538–540, 549, 552–556, 558, 568–573, 578, 582, 587–589; падающие з. 35, 133, 154, 174, 204–205, 267, 553
зевота 61, 236–237, 329
зелье, снадобье 64, 114, 115, 119, 135, 141, 142, 232, 264, 265, 273, 318, 383, 384, 386, 387, 406, 408, 533, 598, 599, 603, 611, 617, 619; см. также: приворотное зелье, травы
землетрясение 33, 189, 202, 483, 533, 544, 545, 558, см. также: Σεισμολόγιον
земля: с Голгофы 342; с могилы, кладбища 64, 94, 125, 271, 272, 408; см. также: Мать-Земля
зеркало: в гаданиях 80, 155, 156, 161–164, 171, 182; волшебное 65, 230, 324, 570, 587; и душа умершего 325, 370; и корень растения обратим 266, 391, 393; и ребенок 262; под подушкой 154
змеевик (амулет) 99, 261, 311, 316, 331, 344–365
змей, огненный летающий 262, 267, 375, 404
змея, змей 30, 80, 139, 142, 201, 252, 267, 281, 283, 286, 291, 305, 344–347, 350, 360, 375, 389, 397, 400, 404, 409, 429, 431, 500, 520, 521, 573, 575; «змеиное кольцо» 323; белая з. 278; двухголовый змей 80; з. голова 283, 351, 365, 404, 441; з. пища 279; з. праздник 201, 388; з. шкура, выползок 365, 404, 534; з. яд 520–521; з. язык 275, 401; з. любовник 104; заговоры, молитвы против з. 110, 259, 296, 379; заклинатель з. 139, 247; змееборчество 349, 363, 377, 382, 480; змеиные цари и царицы 259, 278, 296, 400, 440; имена з. 300, 355, 375; колдунья повелевает з. 133; культ з. 345; медный змий 346; растения от укуса з. 395, 396; рожки з. 405; черная з. 275, 401; см. также: змей огненный летающий, дракон
знамя 329, 339, 340
знахарка 108, 135, 136, 143, 149, 263, 264, 291, 411, 440
знахарь 65, 77, 98, 120, 124, 135, 136, 141, 142, 249, 257, 262, 302, 318, 386, 391, 395, 396, 398, 401, 407, 479
зодиак 57, 213, 215, 236, 493–496, 513, 516–517, 523, 531, 541–542, 547, 549, 553–555, 558, 569, 573, 575–578, 584, 586, 588
зола (пепел) 70, 77, 125, 161, 170, 255, 268, 365, 408, 550, 602; з. из семи печей 77; з. из трех печей 263
золотая рыбка 164
золото, золотой 125, 156, 261, 281, 347, 351, 352, 355, 362, 363, 365, 374, 381, 387, 388, 392, 398, 408, 429, 495, 529, 530, 535, 540, 570; з. баня 354; з. ключи 261; з. кресло 261, 362; з. престол 362; з. ловушки 284; з. карты 289; з. мастерок 148; з. кольцо 155, 158, 171; з. игла 260; см. также: золотая рыбка
Зороастр (Заратуштра) 230; зороастризм 116, 464
Зотов Н.М. 453
Зохар 503

зыряне (коми) 383, 494
зуб св. Антипия 316, 343
зуд 58, 95, 213, 237
Иаков I, английский король 601
Ианний и Иамврий 31, 51
Иафет 494
Ибн Батутта 147
Ибн Тиббон 37
Ибн Халдун 450
Иван III, великий князь Московский 46, 54, 68, 534, 576, 597
Иван IV Грозный, царь 40, 44, 50, 51, 67, 68, 80, 108, 115, 117, 133, 190, 234, 270, 324, 343, 350, 351, 381, 404, 405, 453, 477, 485, 492, 511, 526, 527, 529, 530, 539, 566, 577, 593, 596–598
Иван Купала 84, 87, 126, 131, 173, 277, 278, 384, 388, 391, 392; см. также: святые и праздники церковные (Иоанн Креститель, Иванов день)
Иванов, Иван, священник 609
Иванов, Макарий, священник 612
Иванов, Стахей 612
Иваш 495, 500, 501
ивовый прутик 133
игла 124, 166, 173, 174, 260, 270
игра словами, каламбур 160, 166, 174, 186, 198, 220, 439, 441
игры 44, 49, 57–58, 78, 84, 158, 216, 323, 392, 459, 462, 480; «хоронить золото» 57, 158; см. также: азартные игры, бабки, карты игральные, кости игральные, шахматы, шашки и др.
идолы, идолопоклонничество 69, 72, 328, 373, 500, 603, 604, 609
Идрис 504, 505
Иеремия, богомил 355
иероглифы 445, 530
Иерофей Монемвасийский, митрополит 104
Иерусалим 280, 320, 342, 371, 419, 425–426, 428–429, 477
Иерусалимский свиток 418, 428, 611
Изборник Святослава 1073 г. 26, 34, 517, 541, 542, 548, 554, 555
Изборник Святослава 1076 г. 26, 34, 382, 410, 592
издательство Оксфордского университета (Oxford University Press) 239, 469
изумруд (смарагд) 524, 527, 540, 570
Иисусова молитва 42, 357, 389, 433, 496
иконоборчество 333, 334, 372
иконы 18, 104, 244–245, 311, 331, 339, 348, 350, 353, 449, 453, 516; и магия 58, 76, 79, 81, 98, 121, 127, 153, 175, 254, 256, 257, 278, 281, 284, 285, 288, 290, 315, 316, 320, 329, 332–335, 343, 356, 409, 615; как свидетель (Суд Божий) 460, 618; сжигать и. 94, 336–338; называть богом 336, 373; завешивать и. 76, 339; уничтожение и. 94, 338, 373; прекращать пожар 336–337, 433; и. не горят в огне 337; целовать и. 42; и. предсказывают 332–333; мироточивые и. 342; наказывать и. 288, 334, 336–337, 344, 372–373; ослеплять и. 334, 372; попирать, переворачивать и. 98, 121, 153, 337, 339, 396, 611; чудотворные и. 88, 333–341, 372–373, 608; иконография: Христос 341; «Спас Нерукотворный» 419, 434; Богородица 175, 245, 333–336, 339–341, 349, 373, 417; св. Касьян 87; Параскева 88, 562; св. Иоанн Воин 175; св. Георгий 285, 348; св. Николай 329, 332
икота 62, 273, 274
«император» как Число Зверя 452, 453, 455
импотенция 130, 131, 269, 270, 307, 398
инверсия, принцип «от противного» 78, 98, 600; в обратном направлении 31, 78, 96, 97, 110; вверх ногами 47, 84, 98, 127, 166, 273, 337, 478; задом наперед 78, 95, 96, 98, 263; навыворот, наизнанку 78, 95, 97–98, 285
индейцы 206
Индра, Индрик 301
инквизиторы 592

инквизиция 403, 594, 613, 620
инкуб 205
иностранец 14, 46, 60–61, 84, 92, 140, 153, 160, 338, 364, 421, 424, 459, 461, 464, 524, 529–530, 534, 563, 567, 599, 600; см. также: врачи
Иоаким, патриарх всея Руси 70
Иоанн Дамаскин 54, 419, 517, 521, 537, 557; *Точное изложение православной веры (Небеса)* 493, 542
Иоанн Малала 26, 50, 503, 513–514
Иоанн Мосх 564
Иоанн Солсберийский 190, 192, 567
Иоанн, митрополит Киевский 592
Иоанн, царь-пресвитер (легендарн. перс.) 517
Иоанн, экзарх Болгарский 54, 522; *Шестоднев* 233, 517, 542, 556
Иом Кипур 363
Иордан, река, 106, 260, 280, 296, 343, 371, 425, 509; вода из И. 342, 409
иордань 84, 167, 282, 200, 409; см. также: прорубь
Иосиппон 54
Иосиф Флавий 26, 33, 225–226, 238, 505–506; *Иудейские древности* 322, 503; *Иудейская война* 26, 150, 517, 538–539, 568
Ипполит, папа Римский 452
Ирина Михайловна, царевна 602
ирландские суеверия, поверья 59, 66, 185, 368, 514
Ирод 142, 354, 356, 358, 360, 609–610; дочери И. 78, 257, 259, 267, 277, 326, 352–356, 359–360, 362, 378, 380–381, 385, 407; см. также: трясавицы; (сорок) сестер И. 352, 354, 358–359
Исидор Севильский 144, 384
ископаемые кость, дерево 301
исповедальные вопросы 34, 40, 57, 327, 592–593
исповедь 57, 265, 592, 614; нарушение тайны и. 605, 614; исповедальный чин 119, 226, 239, 444, 537, 590, 592–593;
История о великом князе Московском А.М. Курбского 337, 470
источник 88, 107, 334, 342, 354, 410, 529; см. также: колодец
Иувал 505
Иуда Искариот 30, 394
иудаизм 28, 327, 431, 442, 511, 568, 597
Июда 495, 500
Йейтс У.Б. 368
кааба 505
кабан, боров 174, 176, 206
каббала 54, 420, 447, 451, 508, 518
казаки 260, 283, 340
Казанова, Джакомо 471
Казанская история 79, 117, 226
Казань 79, 80, 117, 226
Каиафа 30
Каин 546; дочери К. 352
каирская гениза 302, 363, 420
календарь 432, 444, 493, 494, 511, 513, 543, 546, 547–551, 560–565, 568, 569, 575, 576, 578, 579, 582, 583, 587–590; китайский, монгольский к. 575
Календарь Корвина Квасовского 579
Каллимах и Хрисорроя 293
камера-обскура 47
камни 37, 39, 46, 47, 97, 124, 251, 252, 258–259, 260, 262, 267, 272, 276, 277, 281, 283, 285, 289, 309, 310, 316, 320–322, 324, 350, 362, 364, 367, 369, 404, 407, 409, 419, 492, 505, 515–535; культовые камни 321, 331; с Афона 320; от Гроба Господня 338, 342; из Иерусалима 320; свойства драгоценных камней 309, 310, 324, 515–535; см. также названия отдельных драгоценных камней; геммы; лапидарии
канонические ответы 592

каноническое право см.: право
Каподистриа, Иоанн, граф 177, 492
Карамзин Н.М. 70
карканье 191, 214, 215
Карл V, император 604
карлики 90, 234
карнавал, карнавальный 24, 84, 98, 370
Карпов, Федор 68, 565, 566
карты игральные, руководства для карточных гаданий 57, 58, 78, 88, 137, 149, 165, 177, 182, 194, 216, 289, 439, 468, 470–472, 481
каша 196–197
квадривий 555, 565
квас 266, 427, 614
кепка Б.Н. Ельцина 177
Кидонис, Прохор 104
Киевская Псалтырь 1397 г. 139
Кизалецкий, Михаил 336
кикимора 78, 104, 150, 326
кила 270
киноварь 289, 390, 408
Кирик Новгородец 268, 537, 557, 561, 563, 592
Кирилл Белозерский, св. 35, 36, 511, 549
Кирилл Туровский 236, 318
Кириллова книга 207
Кирша Данилов 116, 371, 404
кладбище 43, 64, 88, 94, 156
клады, сокровища 276–281, 302–305, 314, 360, 499, 609, 616; укрывание кладов 246; растения, открывающие клады 276–280, 304, 384, 392, 394, 395, 397, 409; способность видеть заколдованный клад 290; дух, охраняющий к. 304, 395
клеромантия см.: метание жребия
кликуши, кликушество 273, 344, 624
Климент Александрийский, *Paedagogus* 458
Климент, папа Римский 429
ключ(и) 59, 175, 180, 186, 231, 264, 271, 280, 283, 253, 277, 282–283, 311, 313–315, 362, 367, 408, 444, 474, 614; см. также: золото
Книга Еноха. 504, 514, 541, 568, 570
Книга Премудрости Соломона 569
Книга Юбилеев 503, 514
книга(и)/текст(ы): как амулет 19, 36, 226, 257, 300, 377, 379, 418–438, 461, 551; к. Адама 505; гадательные. 23, 32, 206, 213, 224, 228, 230, 234, 239, 241, 292, 325, 443, 446, 459, 461–462, 464, 469–470, 474, 480, 492, 509–510, 558, 611; сожжение магических к. 294; «ложная», «отреченная» к. 34, 35, 38, 52, 126, 189, 191, 205; *Список к. истинных и ложных* 36, 40, 45, 52, 126, 189, 191, 205, 207, 210, 211, 213–215, 218, 223, 225–227, 355, 380, 419, 434, 459, 461, 484, 493, 537, 545, 555, 558, 564, 566, 583, 591; магические к. / к. заговоров 121, 230, 294, 295, 325, 596, 615; черные к. 140, 325, 370, 582; к. предсказаний 229, 230, 231, 471; волшебные к. 325, 370, 443, 582; к. как магический объект 433
кнут 256, 274, 606, 614, 615
ковер-самолет 288–289
козел 526, 537
Козыпин, Андрей 615–616
Козьма Индикоплов, *Христианская топография* 26, 517, 542
Козьмин, Стефан 610
Кокс, Уильям 70
колдовство 5, 13, 18, 19, 21, 22, 24, 31, 32, 44, 47, 48, 63, 65, 67–69, 75, 77–81, 86, 88–90, 94, 96–98, 104, 107, 111–113, 120, 127, 128, 130, 134, 137, 139, 140, 141, 147, 148, 192, 194, 228, 247, 249, 266, 268, 270, 272, 273, 279, 282, 285, 287, 313, 314, 325, 331, 383,

384, 386, 389, 399–401, 406, 409, 419, 427, 432, 460, 534, 564, 569, 573, 582, 591, 592, 595–624; см также: ведовство, волшебство, колдун, колдунья
колдун 32, 44, 45, 476, 55, 57–65, 70, 71, 74, 75, 77, 78, 88–91, 95, 97, 98, 101, 106, 111, 115, 118–128, 130, 132, 134, 135, 137, 139, 141–147, 175, 177, 191, 240, 247, 249, 251, 253, 256, 258, 264, 268, 272, –276, 278, 282, 286, 287, 289, 290, 297, 303–306, 314, 317321, 323, 331, 346, 369, 378, 387–389, 395, 401, 406, 409–432, 442, 456, 529, 535, 592, 596, 600, 601, 603, 618; см. также: колдовство, колдунья
Колдун, ворожея и сваха (опера) 177
колдунья, колдуница 74, 130, 133, 146, 273, 314, 577, 583, 596, 618; к. муромская 298; см. также: ведьма, колдун
колесо Фортуны 439, 464–470, 480, 566
коллекция Элворси (музей Питта Риверса в Оксфорде) 315, 367
Коллинз, Самуэль 130, 131, 134
Коло, звезда, созвездие 552, 570, 572, 588
колодец 66, 88, 157, 165, 166, 173, 264, 282, 286, 307, 315, 330, 356, 409, 410, см. также: источник
колокол(а) 166, 167, 270, 343–344, 375; веревка к. 270; язык к. 344, 409; Угличский к. 343; колокольня 121, 144, 148, 191, 344; колокольчик 155, 166, 167, 343–344; наказание и ссылка к. 343, 344; см. также: амулеты
Коломенское, село, дворец 48, 578
кольцо, перстень 323–324, 346–347, 521, 522, 362, 381–382, 518; Соломона 322, 570; Пушкина 323; в гаданиях 154–158, 161–162, 164–165, 171, 173, 323, 334
Коляда 547, 612
Колядник Καλανδολόγιον 36, 52, 199, 250, 380, 474, 502, 543, 547, 548, 559, 560, 589
комета как знамение 33, 189, 204, 375, 538–539, 557, 607
кондак (греч. κοντάκιον) 499
коновал см.: лошадь
Консетт, Томас 550
конская голова (мотив) см.: лошадь
Константин VII Багрянородный, византийский император, *De cerimoniis aulae Byzantinae* 218, 543
Константин Великий, римский император 329, 339, 340, 349
контрацепция, контрацептивы 101, 264, 280, 389, 393, 404
конюшня 134, 148, 167, 273, 599
Коперник, Николай 576
корабли военные, неприятельские 341
коралл 527
Коран 368, 424, 442, 509
Коркуша 358, 380
Кормчая 363, 459, 537; см.: *Ефремовская Кормчая*
корни 47, 64, 85, 277, 257, 259, 286, 304, 384–388, 395–397, 400, 413; см. также: травы/растения
корова, бык 58, 192, 194, 199, 245, 269, 285, 287, 316, 330, 400, 432, 573, 575; отнимать молоко у к. 78, 132, 193; к. в гаданиях 172
король (карточный) 165
Коронелли, Винченцо 228
корь 258
коскиномантия см. гадание (на решете)
космология 241, 395, 437, 513, 541, 543, 562, 570
косой (косоглазый) 61, 87, 198
Коссен, *Symbolica Aegiptiana Sapientia* 530
костер, купальские костры 70, 131
кости игральные 33, 45, 55, 57, 58, 179, 216, 377, 439, 457–464, 469, 478–480, 484–485, 492, 502, 507–508, 510, 537, 543, 608, 610, 611; гадание царя Давида с помощью к.и. 446, 449, 461–464, 492, 543; зернь 458–460, 471, 478
кости: Адамовы 301; Волотовы 269, 301; мамонта 286, 300–301, 404–405; косточка–невидимка 289
Кострома (чучело) 326

Котошихин, Григорий 91, 325, 382, 535, 602
кофе 177, 360, 386; гадание на кофейной гуще см.: гадание
Кофейница, опера 177
кочерга 131, 156, 173
Кочетова, Александра 332
кошка 193, 212, 214, 290, 618; черная к. 194, 257, 275, 288, 289; закопать живую к. 257, 286
Кралл, Джодокус 339, 373
крамола 598
крапива 77, 104, 389, 392
Красков, Иван 608–609
Краснопольский, Роман 266, 269, 427, 614
крест(ы) 31, 41–43, 79, 97, 136–137, 146, 157, 160, 254, 256, 258, 271, 273, 275, 279, 281, 285, 288, 290, 311, 313, 320–323, 328–333, 335, 339–340, 342, 346, 348, 349, 365, 371, 375, 377, 386, 389, 395, 396, 408–410, 413, 418, 425, 426, 432, 433, 436, 437, 474; расплавить к. 126; мертвый к. 94; как апотропей от демонов, «чертогон» 77–78, 81, 105, 351, 356, 358, 560; эфиопский к. 431; целование к. 42–43, 460; ливанский (Леванидов) к. 329, 371; крестное знамение (осенение себя им) 32, 42, 61, 79, 92, 145, 319, 338, 387, 474, 486; попирание, снимание к., ношение сзади 76, 79, 90, 98, 121, 153, 162–167, 170, 251, 273–274, 319, 328, 339, 601, 610–611
Крестное Древо см. *Сказание о Крестном древе*
кречат (кречет) 522
крещение (обряд) 61, 97, 108, 217, 329, 330, 335, 363; к. детей 59, 314, 335, 403, 442; к. колокола 375; к. «сорочки» 403; к. у Сатаны 611
Крещение Господне (Богоявление) 88, 156, 200, 430; иконографический мотив 349; см. также: Водосвятие
крикса 262–263
кровопускание 35, 236, 525, 546, 548–550, 577
кровь 58, 65, 122, 192–193, 214, 219, 231, 260, 276, 297, 305, 314, 358–360, 402, 526–527; к. из мизинца 121, 282; менструальная к. 176, 264–265, 402; к. воробья 408; к. сороки 282; расписываться/писать к. 75, 121, 610, 612
крот 200
Кроули, Алистер 294, 478, 621
Круг Соломона 84, 446, 464, 466, 468, 469, 481
круг магический 52, 76, 79–82, 105, 108, 124, 146, 153, 162, 166, 171, 174, 189, 254, 272, 278, 279, 281, 285, 288, 296, 323, 400, 408, 508, 527
круги в поле 124, 127
Крылов, Петр 612
кувада 261
кузнец как колдун 126, 251, 282, 409
Кузнецов, Трофим 567
Кузьмин, Иван 612
кукиш (фига) 61
кукла(ы) 64, 78, 104, 272, 325–326, 353, 371, 582; к. в ритуале 326; как вместилище злых духов 326; как воплощение болезни 272, 326; как ребенок 326; колдовские к. 118, 119, 337
кукольное представление 103
кукушка 192, 200, 219, 291, 326, 391
Куноп (Kynops), волхв 31
Кунрат, Генрих 214
купание 57, 58, 262, 286, 343, 377, 392, 595, 617; к. в реке 43, 84; к. с травами 59, 392, 412; совместное к. 70, 92, 93; см. также: баня, омовение, минеральные ванны
Куракин Ф.Ф. 602
Курбский А.М. 46, 51, 63, 68, 135, 337, 470, 597
курение 470; см. также: табак
Курицын, Федор 35
куры 90, 97, 107, 127, 172, 175, 192, 199, 245, 261, 317, 354, 408; гадание по к. 155, 157, 164, 171–172, 211, 214, 186, 408; куриный бог 97, 317; см. также: скотий бог
Кучка, боярин 134, 148

Лаврентьевская летопись 68
Лаврецкий, Семен 578
ладан 77, 78, 81, 256, 284, 365, 374, 390, 408, 608
Лансманн, Готлиб 524
лапидарии 320, 526
ласточка 192–193, 317, 389, 407
латынь как язык дьявола 441
Ле Пренс, Ж.–Б. 93, 109, 235, 236
лебедь 193, 271
Лев Мудрый, византийский император 437, 578, 587
Лев, созвездие, знак зодиака 496, 498, 501, 520, 521, 523, 549, 574, 575
левое и правое 61, 95–96, 109, 121, 162, 165–168, 170, 174, 177, 208–210, 217, 237, 263, 275, 281, 282, 287, 289, 354, 356, 401, 407, 519, 526
Ледея 357–358
ледяной дом 97, 110
леканомантия 116–118, 160, 161, 165, 175, 323, 540
Ленин (Ульянов) В.И. 164; см. также: «дедушка Ленин»
Ленорман (Le Normand), Мари–Анн 231, 240
Леонид Александрийский 565
Леонид, архиепископ Новгородский 598
Леонтий, византийский император 32
лесбиянство 593
«лесенки» (печенье) 402, 414
лесоруб как колдун 127
летописи русские 28, 30, 31, 33–34, 50, 68–69, 74, 89, 102, 113, 115, 118–119, 128, 130, 139, 143, 188, 204, 324, 330, 334, 339, 345, 372, 375, 403, 443, 446, 449, 460, 466, 479, 489, 504, 510, 529, 530, 538, 539, 557, 597; см. также по названиям отдельных летописей
летучая мышь 268, 289, 300, 404; крылья л.м. 365, 404
Лефорт, Франц 97
леший, лесной дух 66, 74, 76, 78–79, 98, 141, 190, 194, 251, 278, 287, 288, 290, 301, 307, 330, 378, 455
Лжедмитрий I 69, 70, 133, 405, 600–601, 621
лжеюродивый 360, 609
Лигарид, Паисий 530, 535
лигатура 318
Лид, Иоанн, *Liber de ostentis* (*Книга о предзнаменованиях*) 202, 543
Лий (Lyaeus), борец 449
Ликостен, Конрад, *Prodigiorum ac ostentorum chronicon* 580
Лилит 219, 348, 354, 376–377
Лилли, Уильям 547
лиминальные зоны 88
лиса 440; л. перебегает дорогу 190, 195; хвост л. 318
литургия апостола Иакова, брата Господня 424
литье яичного белка, олова, воска (в гаданиях) 57, 84, 154, 155, 160, 161, 174, 323, 441
лихорадки см. трясавицы
Лицевой летописный свод 118–119, 139, 204, 324, 443, 449
лишение духовного сана 593, 596
Логгин, сотник 245
Логика 53, 492
ложка 167, 174, 313–314, 367
лоза волшебная (рудоискательный прут) 280, 281
Ломея 357
лопари (саамы) 529
лопатка (кость) см. скапулимантия
Лопаточник 188, 207–208, 213, 215, 543
Лопухин И.В. 531
Лось, созвездие Большая Медведица552

лошадь, конь 37, 58, 78, 110, 124, 149, 165, 168, 172, 190, 209, 212, 231, 245–246, 273, 276, 281, 287, 288, 316, 318, 324, 336, 343, 347, 349, 367, 374, 376, 382, 390, 400, 411, 430, 454, 463, 509, 575; гадание по л. 165, 167, 172, 190, 216; хомут л. 144, 163, 168, 343; коновал 118, 127, 609; мотив конской головы 190; сделать л. более резвой 336, 390, 411; части л. как реликвии 374; череп л. 30, 219, 282, 317, 404; см. также: конюшня, подкова
лук (растение) 173, 198, 268
Лукиан 355
Луллий, Раймунд 228, 239, 514, 532
луна см.: месяц
лунники 35, 227, 250, 502, 511, 543, 545–547
лунный дракон, его голова и хвост (астрологич. термины) 488, 500, 501
Лух, город 112, 601
Луцидариус 542
Лысая Гора 115, 131, 399
Любовная гадательная книжка 469, 481
Люха (имя змеи в заговоре) 260
Люцифер, звезда 572
лягушка 121, 142, 193, 231, 268, 404; см. также: жаба
Маврух, народная комедия 84; см. также: Мальборо
Магазин всех увеселений 230
магическая тетрадка Волфстурна (XV в.) 249, 295, 400
магическое письмо 297, 504
магия: английская 13, 52, 99,100, 105, 147, 168, 169, 180–182, 185, 194, 198, 219, 220, 222, 224, 250, 260, 294, 301–303, 368, 375, 415, 433, 437, 450, 475, 478; англосаксонская 13, 101, 106, 114, 147, 187, 250, 258, 294, 295, 297, 303, 382, 411, 414, 420, 428, 431, 548; арабская 13, 36, 45, 206, 210, 216, 217, 232, 234, 366, 450, 462, 480, 483, 484, 488, 500, 504, 509, 522, 572, 573; византийская 13, 32–34, 45–47, 59, 82, 103, 126, 188, 196, 202, 206–207, 217, 218, 227, 238, 248, 293, 321, 343, 345, 346, 361, 363, 365, 366, 376, 380, 419, 431, 442, 443, 462, 480, 487–488, 506–507, 509, 536–562, 575, 578; восточная 36–40, 56, 116, 117, 265, 411, 462, 490, 510, 512, 518, 529, 547, 573–576; вредоносная 42, 60, 62–65, 89, 92, 94, 122–125, 130, 141, 142, 200, 247, 250, 264, 268, 270–274, 302, 310, 325, 360, 389, 401, 440, 594, 597, 599, 601, 604, 609; греческая 45, 100, 158, 250, 292, 295, 300, 382, 383, 421, 431, 450; демоническая 18, 19, 31, 33, 63, 67–76, 79, 84, 86, 88, 90, 95, 98, 113, 153, 247, 269, 323, 594, 600, 601, 604, 612; еврейская 36–40; западноевропейская 13, 22, 27, 39, 45–49, 52, 86, 88, 115, 120, 134, 138, 205, 228, 252, 303, 304, 308, 325, 375–378, 384, 399, 400, 406, 437, 440, 462, 474, 485, 489, 514, 530, 549, 550, 576–584, 601; немецкая 106, 250, 283, 292, 297, 300, 304, 306, 344, 377, 411, 437, 462, 488; м. по телефону 64, 128; руководства по м. 97, 249, 294; финно–угорская 13, 115, 136,137, 141, 142, 164, 177, 181, 182, 186, 276, 292, 472, 527; центральноазиатская 13; черная и белая 52, 76, 112, 113, 130, 135, 478, 607, 609; этимологическая 198; см. также: порча, дурной глаз;
магия: и закон 591–625; и церковь 591–625; и мошенничество 149, 429, 606, 616, 617, 624; и государство 591–625; и календарные праздники 87, 149; и религия 15, 16, 18, 20, 24, 32, 47, 75, 84, 102, 118, 132, 153, 302, 309, 327, 328, 342, 594; и секс 15, 45, 76, 124, 176, 265, 407, 591, 593; и военные 32, 37, 283, 603, 604, 606, 611, 612; и государственная измена 115, 246, 529, 594, 597–599, 610, 612; см. также: духовенство и м., епитимийники, ересь, исповедь, канонические ответы, отравления, пародия на религию, право, Синод, соборы, Стоглавый Собор, Суд Божий, судебный поединок
магнит 526, 527, 534
Магницкий, Леонтий 564
мазать лицо сажей 57
мазь, дающая способность летать 115, 129, 131–132, 399
Маймонид Моисей (Моисей Египтянин) 37, 39, 53, 233, 234, 518, 524, 525, 533; *О астме* 37, 54; *О ядах* 37, 54; *О половом сношении* 37, 54
Макарий, митрополит всея Руси 40, 144
макрокосм 35, 517

Максим Грек (Триволис Михаил) 51, 68, 103, 123, 325, 464, 480, 564–567, 576, 586, 597
Максим Плануд 104
Максимилиан Австрийский, эрцгерцог 406
Малов А., *Письма к воинам* 429, 550
Малыгин, Максим 607
Мальборо, герцог (Мальбрук) см.: *Маврух*
Малый Альберт 249, см. Альберт Великий
Мамай 341
мамонт: кости м. 286, 300–301, 404–405; мороженое мясо м. как лекарственное средство 301
Манефон 504
Мансур (аль-Мансур) 234
Марбодий, *Лапидарий* 320, 526
Маржерет, Жак 102, 405
Марина Мнишек, царица 133, 601
Маринка, персонаж эпоса и исторических песен 130
Мария Магдалина 88
Марко Поло 575
Марков, Максим 137, 615
Маркс, Карл 177, 456
марксизм 20, 22, 24
Марло, Кристофер 445
мартинизм 48–49, 472, 530
мартовский год 494, 496, 511–512
Марья Иродовна 78, 352
маски 68, 70, 80, 84, 97, 592, 601
Масленица 326
Масличная (Елеонская) гора 429
масло 58, 135, 428, 480; м. деревянное (оливковое, лампадное) 287, 328; м. животворное 504; м. яичное 520, 522
масоны, масонство 48, 49, 288, 455, 456, 472, 481, 530, 531
Матвеев А.С. 602
математика 447, 506, 537, 544, 563,
матка (анат.) 261, 361–363, 381, 393; см. тж. *дна*, ὑστέρα
мать 62, 81, 91, 148, 176, 258, 261, 262–264, 322, 348, 363, 378, 403, 441; имя м. 495; материнские домы (matres) в геомантии 490, 512; см. также: Мать-Земля
Мать-Земля 86, 252, 289, 299, 387, 441
мед 58, 176, 203, 288, 336, 396
Медведев, Сильвестр 602
медведь 126, 176, 285, 291, 373, 389, 404, 440, 473; голова м. 176, 336, 404; коготь м. 176, 375, 404; кровь м. 124; лапа м. 124, 336, 404; мех м. 124; сало м. 404; череп м. 404; м. перейдет дорогу 190, 195; вождение м. («медвежья комедия») 44, 57, 99, 176; предсказание пола ребенка по м. 59, 176, 216; м. как табуированное слово 440, 473; рогатина, «которая в звере бывала» 285
медицинские: руководства, пособия, тексты 22, 35–37, 39, 46, 233, 234, 236, 240, 309, 449, 511, 518, 524–526, 546, 549, 559, 569, 579; м. зодиак 549, 588
мел 171, 331, 379
мельник как колдун 120, 126–127, 251, 330
мельница 127, 609; водяная м. 76, 360
Меншиков А.Д. 622
месяц, луна 133, 154, 162, 167, 174–175, 200, 202–204, 228, 267, 270, 290, 311, 320, 345, 398, 476, 488, 494, 496, 498, 500, 501, 504, 520, 522, 540, 549, 558, 581, 589; круги вокруг м. 202, 203, 553, 558, 570; молодой м. 57, 203, 267, 270, 498, 502, 547; м. в заговорах 125, 146, 250, 252, 258, 267, 269, 270; см. также: гадание, год лунный, лунники, рога
метание жребия (клеромантия) 464
метеор(ы) 35, 204, 375; метеорит 321, 409
метла 84, 131, 159, 180

Мефодиев, Иван 567
Мехмет-Гирей 339
меч 30, 32, 282, 340–341, 539
микрокосм 35, 517
Милеску (Спафарий), Николай 566, 567
Милетина 354, 360
Мильтон, Джон 421
минералы 408–409
минеральные ванны 92
Минерва 454
Минея (*Великие Четьи Минеи*) 51, 75, 144, 557, 558
Миротворный круг 492–493, 511, 588
Митрофан, архимандрит 610
Михаил Федорович, царь 273, 459, 460, 529, 598, 602
Михайлов, Андрей 277
Моисей 51, 103, 306, 346, 359, 384, 462, 494, 512, 546, 549, 588; жезл М. 324, 430
Моисей, архиепископ новгородский 248
молитва 18, 77, 80, 89, 92, 135, 153, 160, 243, 319, 333, 337, 338, 341, 343, 351, 354, 356, 388, 402, 420, 423, 424, 426, 431, 440, 444, 449, 486, 501, 504, 509, 551; текст м., принесенный в шапке 261; ложная/магическая 18, 77, 78, 98, 243–308, 314, 322, 359–361, 374, 376, 379, 380, 421, 427, 507, 513, 558, 593, 595, 608, 609; молитва против «злого сретения и лукавого ока» 59, 190; от сглаза 62; антимолитвы 76; читать задом наперед, наоборот 78; см. тж. *Молитва Господня*, пародия на религию
Молитва Господня (*«Отче наш»*) 105, 259, 277; пародия на М.Г. 98
молния 33, 35, 90, 192, 205, 222, 245, 290, 291, 344, 400, 401, 545, 559, 560
Молнияник 545, 559, 560
молоко 78, 132, 133, 192, 193, 199, 219, 231, 290–291, 388, 394, 400; женское м. 58, 402; умываться м. 192
Молот ведьм (*Malleus maleficarum*) 71, 180, 181, 186, 620
молочный зуб 195
моль 58
монастыри 25, 30, 44, 75, 131, 235, 265, 319, 341, 516, 543, 567, 607; Александро-Свирский 561; Антониев Сийский 560, 567, 589; Ватопедский 565; Елеазаровский 85; Ипатьевский 611; Киево-Печерский 424; Кирилло-Белозерский 35, 511; Кузьминский 608; Курский Знаменский Богородицкий 610; Николаево-Пищеговская пустынь 608; Соловецкий 341, 507, 607, 608; Тихвинский 339; Троице-Сергиева лавра 350; якутский Спасский 607; см. также: Афон
монастырские больницы 516
мориски 529
Московский Воспитательный дом 471
мотылек 352
моча 402, 525
Мочалов, Андрюшка 594
мощи 342
Мут, Жозеф 230
мутовка 131, 156, 173
мухи 195, 352, 378
мыло 42, 262–263, 266, 302, 317, 593; ‘мертвое м.’ 272, 302, 409
мыши 58, 195, 212, 215, 217, 220, 291, 573–575
Мякинин, Иван 609
Навуходоносор 30, 227
навыворот, наизнанку см. инверсия
наговор 242, 460; свадебный н. 396, 398; см. также: заговор, заклинания, наговор, нашепт, приговор
Нагой, Михаил 594
нагота ритуальная 181
наизнанку см.: навыворот

наказания за колдовство: вырезание ноздрей 615; клеймение 614–615; прогонять шпицрутенами сквозь строй 603, 609, 612; сожжение 70–71, 113, 123, 133, 384, 597–598, 603–604, 606, 611, 615, 617–618; смертная казнь 606
наконечники стрел, копий 320, 321
Наполеон I Бонапарт 17, 340, 510; как Антихрист 455, 451, 475
Наполеон III, как Антихрист 476
направление, откуда появится жених 159, 174
народная медицина 20, 90, 120, 125, 135, 232, 263, 314, 320, 387, 407, 432
народная религия 33, 34, 302, 309, 319, 424, 596
народный календарь 104, 198–199, 231, 246; см. также: календарь
насылать/посылать по ветру 63, 64, 100, 119, 266, 267, 599, 601, 613, 616, 620
Наука мидическая от математики 579
поиск потерянного 149, 287, 546
Начальная летопись (Повесть временных лет) 30–31, 33, 50, 89, 102, 128, 188, 330, 334, 345, 533
нашатырь 526
нашепт 199, 123, 125, 135, 149, 246, 266, 272, 273, 291, 293, 295, 299, 611, 616; см. также: заговор, заклинания, наговор, приговор
Невеский, Станислав, *Komety roku 1680...* 580
Невея 355, 358; см.: трясавицы
невидимым становиться 279, 288–290, 305; см. также: шапка-невидимка, косточка-невидимка
незаконнорожденный 108, 120, 442
некрещеный младенец 81, 442
некромантия 70, 105, 235, 260, 370, 408, 528
Нектанеб II (Нектонав) 116, 117, 119, 166, 139, 324, 495, 506, 512, 540, 541, 558, 594
ненцы см. самоеды
неопифагорейцы 450
неоплатонизм 32, 39, 544
неоязычество 20
неразменный рубль 288, 456
Нестор, святой 449, 475
Несчастный Никанор 139
нефрит 528
нечистая сила 74, 76, 79, 80, 92, 145, 153, 162, 164, 166, 167, 170, 190, 196, 251, 262, 274, 277, 279, 300, 318, 378, 392–395, 426, 428, 441, 526, 593, 608, 612
Никитирион, Крест Побеждающий 339
Никифор Влеммид, *Бревиарий* 32
Никифор Каллист 419
Николай I, царь 616
Николай II, царь 48, 323, 340, 424
Никон, патриарх московский 372, 424, 539, 567, 580; как Антихрист 410, 452
Нимрод 505
нить 65, 166, 260, 261; красная н. 318; н. из савана 270, 281
Новгородская летопись 446
Новгородская четвертая летопись 539, 597
Новиков Н.И. 531, 535
новорожденные 42, 61–62, 81, 91, 95, 108, 122, 133, 145, 148, 192, 259, 261–265, 314, 326, 362, 376, 379, 403, 442, 456, 593, 611; см. также: мать, некрещеный младенец, сорочка
Новый год 80, 82, 87, 156–158, 163, 173, 179, 197, 199, 203–204, 216, 231, 323, 331, 393, 408, 507, 547
новый дом 78, 104, 231, 290; переезд в н.д. 82, 104, 231, 290, 462
ногти 64–65, 260, 262, 272, 361, 402, 407, 415
нож(и) 65, 96, 121, 125, 126, 136, 164, 176, 260, 269, 275, 278, 279, 284, 313, 351, 367, 615; н. и Псалтырь 175, 445, 474
ножницы 175, 474

Ной, его сыновья 494
Норьега А. 368
О главе Адамове 418
Об Адаме и Еве 418
Об имени Христофор 447
обелиск 530
обеспечение любви мужа 124, 138, 245, 246, 264–266, 268, 269, 393, 398, 526, 618
Обизуф 377
облакопрогонители 70, 114, 318
обнаружение яда 135
оборотень 85, 96, 115, 122, 126, 132, 142, 146, 150, 192, 399, 442, 600, 618; см. также: волк-оборотень
община сельская 159, 197, 552, 596, 600, 617, 618; мир 617; мирской сход 17
овца 95, 206–209, 231, 245, 546, 574–575; см. также: баран, ягненок
Огнея 357–358; см. также: трясавицы
огонь, пламя 58, 81, 95, 161, 211–212, 214, 216, 250–252, 254–255, 263–267, 276, 286, 289, 357, 430, 473, 481, 493–495, 501, 503–505, 514–515, 520–521, 525–526, 602; защита от о., тушение пожара 192, 291, 336–337, 433; огневые знамения 204, 419; первый о. 290; Святой о. 343; иконы не горят в о. 291, 336–338; прыгать через о. 592; о. от молнии (божий о.) 192, 291; живой о. 254, 287, 291; добывание ритуального о. трением 254, 255, 287; блуждающие огоньки 280; огненные стрелы Перуна 222
ограда магическая (в гаданиях) 408
одержимость (бесами) 75, 104, 128, 344, 395, 612;
Один миллион 500 000 снов 231
Океан, река 35
оккультизм 12, 18, 24, 46, 48, 49, 55, 234, 471, 507, 529, 531, 583, 601, 602
окуривание 78, 287, 388, 391, 401, 616, 624
Олаус Магнус, *Описание северных народов* 144, 146, 190, 305, 324
Олеарий, Адам 47, 371–373, 422–423
Олег, великий князь киевский 30
олень 390; о. жир 390; рога о. 405
ольха 196
омовение 107, 123, 153, 254, 300, 371, 548
оникс 528
ономантия 37, 444, 447, 448–451, 496, 518, 548
опахивание 81, 248, 256–257, 295, 379
опричнина 97
Оракул Наполеона 509
орел 126, 275, 364, 382, 522; коготь о. 407; орлиный камень 407; перо из крыла о. 264, 407; гла о. 275, 407; лапа о. 407
ореховая скорлупа 161, 307
Ориген, *Contra Celsum* 253
осел 33, 74, 476
осина 76, 126, 394; о.бревно 127; о. кол 121, 122, 144, 183, 286, 290; о. пень 125; о. сучок 296
Осипов, Петр 610, 612
осквернение земли (телом колдуна) 71, 122
осквернение святыни см. богохульство, иконы, крест,
осколки стекла 63
оспа 258, 454; ветряная оспа 63
Оспа Ивановна 258
оспопрививание 454
Острожская псалтырь 577
отлучение от церкви 42–43, 318, 596
отравители 114, 384, 526, 598, 604
отравление 64, 130, 273, 383, 384, 578, 593, 594, 596, 602, 621
отречение от Бога 75–76, 273, 610–611

отсушка 247, 267, 269
Оун, Дэвид 16, 18
охотник как колдун 127, 282–284, 307, 388
охотничья магия 88, 192, 198, 276, 282–284, 306, 307, 388; разрешение на охоту (волшебное) 282
Павел I, император 228, 607
Павел, монах-астролог 32
Палея историческая 504
палладиум и хоругвь 328, 339–341
паломники 342, 374, 409, 419, 605; п. реликвии 327, 376
паломничество 265, 321, 326–327, 332, 338, 342, 374, 376, 409, 419
пальмомантия 213; см. также: зуд, *Трепетник*
Пам-сотник (предводитель пермян-язычников) 383–384
панагия 351
паны 276, 304
Папюс см. д'Анкосс, Жерар
Парацельс Теофраст Гогенхейм 528, 531
паргелий, ложное солнце 203
Паркинсон, Джон 160
пародийные похороны 84, 97, 442
пародия на религию: на богослужение 48; на христианский культ 96–98, 109–110, 453, 600, 610
пасечник как колдун 127
пастух как колдун 127, 285
пастуховщина 454
Пасха еврейская 493
Патрокл 450
паук 527
Пахомий Серб (Логофет) 475, 559
Пахомий, румынский священник 444
пенис 172, 261, 323, 354, 440
пенитенциалий см. епитимийники
пень 76, 125, 162, 194, 260, 285
Первоевангелие Иакова 221
переезд в новый дом 82, 104, 231, 290, 462
перекресток 71, 76, 88, 93–94, 107, 121, 158, 166–167, 172, 174, 183, 190, 254, 256, 338, 344, 550, 618
перекрещивание иностранцев (иноверцев) 61
перекувыркнуться через нож 96, 121, 125, 615
переодевание в одежду противоположного пола (трансвестизм) 84, 97, 540; женщина в одежде священника 326
перепекание 263
Перетц В.Н. 5, 226, 559, 568
пермяне (коми) 311, 494
Персонник 234
Перун 65, 201, 205, 222, 612
Перунов цвет 304
песок 65, 256, 266, 480, 483
Петр I Великий, император 249, 258, 261, 268, 283, 304, 325, 339, 340, 360, 384, 402, 424, 430, 452, 453, 477, 507, 535, 550, 551, 558, 563, 564, 581, 582, 596, 598, 602–606, 608, 613–616, 621, 622, 624
Петр Египтянин 207–208
Петр Коместор 506
Петр Могила, митрополит киевский 243, 324
Петроний, Гай 185
петух 74, 155, 164, 171, 172, 186, 194, 257, 263, 270, 276, 278, 290; петушиное яйцо 281; пение, крик п. 81, 88, 156, 181, 192, см. также: куры
печать 363–365, 381–382, 405, 423, 432–433; Антихриста 453–454; киевские 363; Господ-

ня 351, 364, 376; московские 363–364, 381; семь п. 420; Соломонова п. 351, 364, 376, 392, 432, 433, 569
печень 205, 206, 267, 521
Пий IX, папа римский 100, 110
Пинкертон, Роберт 62
Пискаревский летописец 530
Письмо св. Николаю или св. Петру 421–425; см. также: разрешительная грамота
Пифагор 447, 450, 580
пламя см. огонь
Планетник 588
планеты 292, 345, 494, 495, 501–502, 505, 512, 516, 520, 521, 555, 556, 567, 578, 579, 584, 586; названия п. 345, 496, 502, 522, 523, 553, 570, 584
Платон 54, 117, 198, 231, 565, 566, 580
Плач Адама о рае 418
плевать 61–62, 77, 81, 95, 100, 105, 268; три раза 61, 64, 100, 271, 387; см. также: слюна
Плиний Старший (C. Plinius Secundus, maior) 51, 58, 100, 220, 275, 298, 302, 303, 305, 320, 368, 400, 408, 527, 539
плодородие, плодовитость 162, 184, 199–201, 204, 264, 284, 321, 325, 326, 381, 401, 427, 551
Плотин, теория эманации 54
плуг (соха) 256–257, 286
Повесть о бесноватой жене Соломонии 76, 101, 115, 116
Повесть о Варлааме и Иосафе 36
Повесть о Дракуле 35
Повесть о Зосиме и Савватии Соловецких 140, 149
Повесть о Куликовой битве 449
Повесть о купце Григории 65
Повесть о Савве Грудцыне 75, 103, 116, 325
Повесть о том, как дьявол поставил бедняка царем 75
повитуха 61, 91, 107–108, 135, 251, 261, 263, 315, 363
погода
погребальный инвентарь 312–313, 329
подагра 361, 419
подблюдные песни
подкова 317, 408
подмет (подбрасывание чародейских средств объекту магии) 64
подушка (класть под п.)
подсолнечник 396
кукиш 61
покойник, мертвец, труп 42, 74,80, 84, 93, 122, 126, 144, 145, 1763, 190, 194, 237, 252, 258, 260, 270– 273, 276, 280, 281, 286, 300, 302, 306, 329, 386, 388, 402, 409, 410, 421, 601;
вода от обмывания п. 272, 409; встреча с п. 194; жир мертвеца 272, 302; клад, скрывающийся под видом п. 276; мыло от обмывания п. 272, 409; нечистые, заложные п. 93, 122, 133, 162, 286; п. в заговоре от запоя (пьянства) 260; п. в пародии на погребальный обряд 84; п., обмытый нечетным числом участников 458; пронзить т. (колдуна) 144, 286; растения, выросшие из п. 386, 388, 410; рука п. 273, 302; т. колдуна 122; т. умершего без покаяния 271; тридцать три мертвеца 258; части т. 302, 402;
полдень 82, 124, 200, 377, 389, 618; см. также: бесы, полудница
полено 127, 168, 169
полет магический 67, 75, 115, 126, 129, 131–133, 288–290, 582, 594; см. также: мазь, дающая способность летать
Полицейский Устав 1782 г. 93, 616
полночь 82, 87–90, 121, 122, 124, 155, 161–163, 170, 183, 254, 256, 275, 277, 284, 288, 320, 389, 393, 618; см. также: полуношник
половые сношения 339
полудница 261–262, 377, 378
полуношник 261, 263, 274
Польша 40, 70, 134, 150, 201, 207, 371, 396, 425, 576, 599

Полюха 260
понедельник 87, 237, 498, 551
Попытка не шутка (СПб., 1785) 464
Пор, индийский царь, противник Александра Македонского 449
Порецкий, Дмитрий 610
порог 88, 94, 315
портной 63, 95, 169
порча 31, 47, 60, 62–65, 75, 112, 124, 125, 127, 131, 135, 141, 146, 150, 192, 245, 247, 260, 264, 270, 271, 273, 306, 307, 317–319, 323, 354, 362, 363, 367, 384, 388, 389, 394, 396, 406, 408, 440, 474, 523, 544, 598, 602, 607, 610, 611, 618, 624; см. также дурной глаз
Порфирий, епископ суздальский 611
Поскотин, Иван 615
Послание восточных патриархов императору Феофилу 333
Послание египетскому царю Птолемею 236
послание Карла Великого 429
Послания Христа и царя Авгаря 419, 420
поговорки 74, 82, 128, 197, 215, 232, 237, 279, 442
пословицы 58, 195, 197–198, 227, 231, 275, 319, 344, 387, 462
посолонь (по часовой стрелке) / против солнца/часовой стрелки (и) 96, 109, 165, 171
посох царский 324, 405, 415
пот 124, 268, 402
Потоцкий, Ян, граф, автор «Рукописи найденной в Сарагосе» 146
Потребник см.: *Требник*
Поучение Владимира Мономаха 446
похвала как сглаз 61
похороны 157, 167, 191,280, 326, 343, 402, 403, 421, 423, 424; п. колдунов 70
почесывание см.: зуд
почитание Святого Сердца Иисуса 430
пояс 90, 107–108, 162, 164, 166, 173, 181, 183, 190, 251, 254, 256, 261–262, 268, 290, 297, 319, 359, 368, 396, 599, 610
Правила Лаодикийского собора *92*
Правила свв. Апостолов 592
право 325, 383, 596, 599, 604–606, 613, 616, 618, 622; военное п. 77, 283, 325, 596, 603, 604, 606, 610, 615, 622; Военный и Полицейский устав 616; *Воинский Артикул* 603, 622; гражданское п. 595, 596, 606; каноническое п. 25, 34, 45, 92, 119, 144, 181, 299, 300, 460, 537, 596, 613; Литовский статут 599; магдебургское п. 599; магия и п. 48, 77, 596, 617, 622, 624; морское п. 384, 604, 606; Морской устав 604; обычное п. 617; п. и колдовство 48, 599; п. вел. кн. Владимира Святославича 44; п. вел. кн. Ярослава 619; п. Владимира Мономаха 247; римское п. 383, 384, 604; семейное п. 44, 593; церковное п. 592, 595, 606; см. также: духовенство, *Constitutio criminalis Carolina*, ересь, судебный поединок, *Судебники*, *Соборное уложение,* Суд Божий; судебный поединок
правый (–ое) см. левое и правое
прах из гроба св. Иоанна Богослова в Эфесе 342
предсказание (предвидение): будущего 31, 52, 125, 133, 150, 161, 162, 183, 442, 498, 543, 545, 550, 566, 570, 571; судьбы 31, 82, 84, 134, 139, 154, 156, 160, 168, 171, 174, 177, 183, 186, 228, 230, 231, 233, 235, 323, 460, 471, 472, 500, 540, 556, 569, 593, 607, 616; погоды 21, 82, 190, 193, 196–204, 210, 220, 231, 237, 285, 439, 624; пола будущего ребенка 59, 176–177, 187; п. по животным 170–173
Преображенская старообрядческая община 455
Преображенский полк 609, 622
Преображенский Приказ 598
престол (церковный): класть на п. 42, 248, 389, 403, 411, 593; класть под п. 43, 411
приворотное зелье 19, 119, 138, 264–266, 268, 384, 386, 393, 402, 407–408, 533, 603
приговор 166, 170, 174, 183, 246, 265, 269, 274, 278, 282, 285, 286, 288, 289, 293, 598, 602; см. также: заговор, заклинания, наговор, нашепт
Прикол, звезда 501, 513
приметы 23, 33, 58, 95, 189–224, 230, 232, 236–238, 242, 284, 285, 291, 391, 403, 444, 447,

545
присяга 65, 331, 606
Притча о царе-годе 447
прокаженные 93, 419
проклятие, проклятый 61, 63, 91, 134, 148, 193, 216, 247, 273–275, 279, 356–358, 363, 386, 394, 410, 428–429, 459, 465, 476
Прокопий Кесарийский, византийский историк 434
Пролог (Synaxarion) 41, 75
пропуск на небеса см. разрешительная грамота
прорубь 23, 84, 88, 163, 165, 167, 169, 170, 200, 409; см. также: иордань
просо 145
проституция 92
просфора 42, 121, 291, 328, 402, 433
против солнца/часовой стрелки см. посолонь
противоядие 394, 396, 405, 522; против укуса бешеной собаки 314, 430, 431, 432
прохождение Венеры через диск солнца 93
Прус, легендарный персонаж, мнимый брат кесаря Августа 541
прядение и ткачество см. запреты
псалмы 82, 139, 250, 351, 445, 446, 462, 496, 546, 547
Псалтырь, гадания по П. 54, 59, 139, 152, 175, 328, 442–446, 474, 486, 487, 507, 509, 549, 577, 588, 611, 612, 614; П. и ключ 59, 314, 444, 614; Гадательная Псалтырь 323, 445, 446, 507, 510, 513, 543, 549, 577, 588, 608
псевдо-Альберт 228, 437, 527, 532
псевдо-Амфилохий, *Житие св. Василия Великого* 33, 75
псевдо-Каллисфен 26, 324, 449, 475, 506, 512, 517, 594; см. также: *Александрия*
псевдо-Мефодий Патарский, *Откровение* 452, 453
псевдо-Цезарий, *Диалоги,* см. Цезарий Гейстербахский
Пселл, Михаил 206, 544
Псков, город; осада 341
Псковская летопись 529
Псковская Третья летопись 28, 115
птицы 33, 58, 115, 126, 128, 133, 140, 143, 148, 162, 171, 172, 189, 270, 280, 290, 291, 305, 313, 317, 365, 397, 407, 408, 416, 463, 522; см. также гадание по п.
Птичник 212–213, 215
Птолемей 230, 231, 236, 495, 536
пуговицы 181, 289, 301, 330; расстегивать п. 162, 261
пуля 125, 146, 281–282; серебряная п. 146, 330; п. из металлического креста 126, 330; п. из шишечки серебряного кофейника 146
пуп земли 505
путевые записки как историч. источник 153, 70, 153, 337, 421
путешествия: магия, приметы 58, 156, 160, 210, 232, 266, 287, 289, 333, 419, 427, 462, 497, 548–549, 570–571, 614
Путник 189, 191, 213, 215, 218, 558
пучок травы 173, 219
пчелы 199, 212, 245, 287, 288, 308
Пушкин А.С. 134, 179, 230; *Бесы* 102; *Евгений Онегин* 22, 153–155, 156, 179, 193, 194, 200, 203, 205, 216, 229; *Пиковая Дама* 164, 472
пытка 137, 266, 272, 393, 598, 604, 611, 615–617; см. также: дыба, вырезание ноздрей, прогонять сквозь строй
Пэрри, Джон 61, 403, 423, 563, 567
пятница 87, 89, 237, 261, 268, 429–430, 550–551, 561–562
пять ран Христа 431
Рабан Мавр 506
равноденствие 82, 493
Радзивилловская летопись 113, 139, 204, 330, 372, 460, 489, 490
радуга 70, 204, 527
Радышевский, Маркел 605

разбойник(и) 115, 137, 246, 274, 276, 283, 304, 428, 602, 610; р. как колдуны 246, 283, 304
Разбойный Приказ 602
развязывание, распускание, расстегивание 131, 143, 162, 164, 181, 182, 190, 254, 256, 261, 319, 354, 359, 377, 380, 610; см. также: волосы, пояс, пуговицы
Разес, *Книга к Альманзору* 39
Разин С.Т. 278, 305
разрешительная грамота 422–424
рак 407
Ралстон У. 125
Распутин Г. 48, 416, 456
Распятие Христа 193, 278, 395, 550–551
рассвет 82, 88,98, 121, 145, 204, 280, 289, 290, 304, 387, 390, 395, 411; см. также: заря
Ратборн, Аарон 564
Рафаил, ангел 377
Рафли 42–44, 461, 483–485, 489, 490–503, 506, 512, 513, 566
Рахман, гора 252
рекруты, рекрутские наборы 329, 460
Ремезовская летопись 340
Ренессанс 27, 35, 38, 39, 55, 71, 445, 537, 541, 578
решето см. гадание
Ридли, Марк 270, 390, 459, 470
ритуал «перерождения» ребенка 263; см. также: перепекание
Ричардсон У. 108, 423
Ровинский Д.А. 433, 468–469
рог(а): колдуна 121, 127; луны 125, 202,203, 558; нарвала 405, 415, 528; змеи 405; единорога 404–405, 416, 523, 527; подземного морского слона 301; у государя на портрете 455
рогатина, «которая в звере бывала» см.: медведь
роды 88, 90, 91, 133, 180, 187, 191, 245, 250, 261, 328, 333, 361–363, 367, 388, 389, 426, 429, 430, 525, 607, 609
рождение уродов (как знамение) 33, 189
Рождество 36, 43, 57, 82, 85, 117, 154, 155, 156, 158, 159, 162, 176, 196, 199, 204, 205, 242, 430, 499, 507, 547–548; Сочельник 204; см. также: Святки
розенкрейцеры 49, 447, 455, 531
Ромул 494, 511
Рондо, Джейн 423
роса 58, 65, 85, 86, 200, 201, 271, 391, 409
Россия, историко–географическое определение 25–28
Роуланд, Роберт 111
ртуть 58, 107, 287, 307, 408, 520, 522, 530
рубаха 126, 163, 166, 168, 192, 199, 256, 264, 268, 270, 284, 290, 403, 473, 602
рубин 527
руда золотая 516
Рудольф II, император 530
Рузвельт Ф.Д. как Антихрист 451
рука 86, 95, 119, 121, 124, 125, 137, 139, 168, 169, 178, 214, 230, 235, 236, 237, 257, 260, 267–269, 279, 281, 282, 302, 314–316, 318, 327, 354, 356, 360, 361, 389, 393, 395, 398, 420, 421, 423, 432, 452, 453, 464, 493, 496, 497, 499, 520, 525, 527, 528, 574; «мертвая р.» 273; р. мертвого скупца 279, 302; «славная р.» 302
русалки 80, 81, 105, 262, 326, 330, 352, 378, 391, 399, 441, 458; русальная неделя 159, 326; русалии 191
Русская Правда 537
рыба 31, 124, 203, 212, 245, 280, 283, 296, 313, 322, 393, 406, 407, 416, 525, 575; см. также: золотая рыбка 164
рыбак как колдун 127, 284
рыболовная сеть 33, 124, 284, 319, 320, 369, 393
Рыков Иван 40, 444, 492–493, 495, 506, 508, 510–512, 538, 570

Рюрик 541
рябина 260; ветка р. 127
ряжение 80, 84, 97, 149, 155
саамы см. лопари
саван 260, 281, 343, 371
Сазерлэнд Эдуардс, Генри 148
Сакалов Артемий 612
Сакробоско Иоанн 36, 568, 587
Саксон Грамматик 30, 118, 145, 172, 282, 457, 458, 485
Салютати, Колюччо, *О судьбе и фортуне* 480
самаритяне 505
самоеды (ненцы) 529
самосожжение 455
самоубийство, самоубийцы см.: смерть
Самуил, пророк 485, 489, 497, 506, 509, 512, 543
Санталлиенсис, Гуго 206
сапоги-самоходы (скороходы) 289
сапфир 527–528, 540
сатана 31, 61, 72, 74, 89, 265, 269, 271, 378, 420, 440, 571, 603, 611–612; сатанический мотив 77
сатанинский: с. песни, обряды 43, 70; с. сила 269; с. растения 386;
сатанизм 134;
сатанисты 452;
Сатанаил 307, 571, 611; С. Сатанаилович 265
САТОР-формула (SATOR) 291, 366, 418, 431–434, 437–440, 510, 570, 588
Саул, царь 30
свадьба 62, 82, 90–91, 93, 94, 97, 98, 123, 124, 130, 131, 142, 150, 157, 172, 176, 190, 232, 262, 267, 268, 271, 300, 319, 354, 369, 396, 407, 442, 453, 601, 607, 618; процессия (поезд) 94, 123, 124, 126, 128, 166; ритуальное омовение невесты 91, 107, 123, 300, 407; см. также: венчание
сверчок 220, 291
свеча 77, 79, 98, 123, 127, 155–156, 161, 163, 212, 214, 216, 273, 284–285, 374; церковная с. 81, 88, 261, 268, 272, 287, 317, 328, 395; венчальная с. 261–262; мертвая с. 272, 279, 289, 302; с. от Гроба Господня 343, 371
свинья 172, 174, 189, 190, 195, 206, 220, 231, 245, 404, 573–575, 580; см. также: кабан, боров
Свод законов Российской империи 616
Святки 84, 156, 159, 174, 179, 199–201, 205; «зеленые святки» 326
Святослав Всеволодович, кн. киевский 226, 239
Святослав Ярославич, кн. киевский см. *Изборник Святослава*
святцы 492–493, 495, 500–501, 512–513, 577
святые и праздники церковные: Августин 76, 103–104, 186, 224, 384, 442, 565, 586, 591; Авив 246; Агапий 480; Аграфена Купальница 87, 392, 618; Азарий 87; Аксинья 197–198; Александр Ошевенский 321, 331; Алексей 197; Анания 87; Анастасия 245, 261, 551; Андрей 87, 89, 159, 201, 221, 334, 340; Анисья 206; Анна 88; Антиох 226; Антипий 245, 258, 316, 343; Афанасий 135, 204, 371, 493, 592; Ахиллий 349; Благовещение 87, 198, 200, 204, 291, 430, 494; Богородица 162, 174, 245, 260, 261, 275, 278, 280, 284, 290, 331, 333–337, 339–341, 348–350, 355, 362, 377, 395, 420, 425, 428, 430, 441, 610; Борис и Глеб 198, 201, 339–340, 349–350; Брендан 377; Варвара 87–88, 196, 246; Василий (Великий) 373; Василий Великий 45, 75, 82, 92, 160, 199, 203–204, 245, 517, 541–542; Василий Парийский 198; Василий солноворот 197; Введение Богородицы во храм 290, 430; Власий 245, 373; Вознесение 402, 430; Воскрешение Лазаря 402; Гавриил 200, 221, 280, 314, 494; Георгий 79, 86, 200, 245, 259, 284–285, 339, 348–349, 364, 367, 373, 376, 381–382; Гурий 246; Двунадесятые праздники 290, 610; Девять мучеников Кизических 245; Дмитрий Солунский 339, 341–342, 355, 449; евангелисты 339, 353, 356–359; Евдокия 198; Евлампий 202; Елена 342, 349; женские (праздники) 87, 256, 550; Зосима и Савватий 140, 245, 341; Зосима Соловецкий 321; Ива-

нов день 43, 48, 59, 76–77, 84–86, 88, 89, 106, 126, 131, 159, 173, 201, 275, 277, 278, 279, 286, 304, 384, 387, 388, 390–392, 395, 398–400, 409, 411, 507; Илья 86, 201, 205, 245, 285, 355, 430; Иоаким 88; Иоанн Богослов 115, 245, 342, 355, 452, 517; Иоанн Златоуст 92, 108, 185, 217, 329, 458, 547; Иоанн Креститель 245, 252, 348, 355–356; Иоанн Лествичник 104, 226, 402; Иоанн-Воин 175, 245–246; Иустиния (Юстиния) 31, 51, 245–246; Касьян 81, 86–87, 105–106, 198; Киприан 32, 51–52, 217, 246, 293, 608, 623; Кирилл (Константин) 536, 544, 557; Кирилл Иерусалимский 451; Конон 245; Косма (Косьма, Кузьма) и Дамиан 198, 245, 326, 349–350, 359, 426, 608; Лев Катанский 205; Лука 198, 271, 334, 339, 357, 358, 419; Лукерия 197; Лукьян 197; Малахия 193; Марк 160, 271, 357, 358; Мартемиан 246; Маруф 246; Меркурий 87; Мефодий 537; Мина 245; Мисаил 87; Михаил 66, 280, 284, 314, 349, 353, 355–356, 358, 359, 379; Нестор 449, 475; Никита 193, 245, 271, 349; Николай 86, 87, 90, 101, 146, 245, 284, 291, 314, 317, 322, 329, 332–334, 336–337, 340–341, 355, 373, 403, 421, 424, 435, 580, 601; Нифонт 246; Онуфрий 246; Павел 201, 204, 227, 252, 259, 264, 379, 422, 570; Параскева 88, 197, 245, 429, 431, 550–551, 561–562; Пасха 43, 87–88, 123, 192, 200, 204, 268, 276, 278, 326, 562; Пафнутий 257, 358–359; Петр 201, 204, 258–259; 264, 282, 326, 334, 355, 373, 421–423, 426, 435; Платон 198; Покров 87, 159, 174, 201, 430; Роман 198, 245; Самон 246; Самсон 87; Сергий 245, 340; Симеон 245, 327, 359; Симон 198; Сисиний 243, 252, 267, 348, 349, 352–361, 376–380, 559; сорок мучеников севастийских 431; Спиридон 197, 201; Стефан Пермский 114, 150, 383, 492, 494, 512, 517, 532; Сысой 378; Тихон 257; Трифон 195; Успение богородицы 331; Федор Стратилат 349, 377; Федор Студит 198, 419; Федор Тирон 246, 349, 377, 463, 480; Федул 198; Флор и Лавр 245, 373; Харлампий 246, 349
Священная Римская империя 604
священник (поп): как табуированное слово 440; приносит неудачу 60, 190; католический 33, 52, 122, 564, 593; см. также: духовенство
сглаз см. дурной глаз
Севериан Гевальский, *Шестоднев* 513, 542
седьмое тысячелетие 27, 432, 549, 563
сексуальная символика 407
селезенка 205–206
Семик 80, 87, 159
семинария 583, 605
семиотика 16, 20, 55, 101, 110, 120, 232, 309, 600
семь 43, 77, 90, 200, 257, 259, 263, 267, 275, 280, 286, 300, 326, 343, 352, 355, 363, 386, 402, 409–410, 429–430, 461, 493, 495, 520, 535, 540, 546–547, 570, 587; планет 494; печатей 420; «седмерижды семь» раз 263,
семь св. Отроков эфесских 245, 349–350, 355, 377
семьдесят 300, 420, 421; с. два 420, 421; с. три 270, 271; с. семь 267, 352, 354, 359, 387
Сенат 453, 615, 616
Сенека Люций Анней 539
сера 365, 525
Серапион Владимирский, епископ 123
серебро 280, 281, 320, 369, 408, 409, 463, 486, 487, 519, 520, 522, 528, 530, 535; копейка 147; пуля 146, 330; кольцо 171; пуговица 308, 330; крест 335, 371; оклад 337; ложка 314; вотив 315, 316, 343; змеевик 347; складень 355; рвать травы с 387, 388, 398; монеты 388, 392; см. тж. золото
Серебряков Николай, капрал 611
Сибли (Sibly) 224
Сильвестр, священник (духовник Ивана Грозного, автор Домостроя) 44
Сим, библейский патриарх 505, 506, 541, 547
Символ веры 97
Симеон Полоцкий 530, 553, 554, 578, 580, 581
Симон Волхв 30, 32, 51, 67, 451
Симон, игумен 507
симония 51, 338
Синай, гора 322, 355, 379

синкретизм 33, 74, 327, 345, 510, 584
Синод 127, 507, 606, 606–609, 611, 613, 614
Синодальный суд 278, 427, 606–607, 612, 615
Сион, гора 252, 322; Сионские горы 165, 232
Сириадская земля 503
сирийская *Книга врачеваний* 450, 547, 557
Сисиний, патриарх 355
Сиф 436, 503–506, 511, 513–514, 538, 546; столпы С. 492, 494, 503, 505; свиток С. 493–494, 503, 505
сифилис 408
Сихаил, архангел 355, 357–358
Сихар 561
Сказание Афродитиана 557
Сказание вкратце о году и о протчих, прилежащих в ней 493
Сказание о двенадцати пятницах 259, 380, 418, 428, 429–431
Сказание о князех владимирских 540
Сказание о Крестном древе 385, 410, 418, 432, 570
Сказание об Индийском царстве 517
скапулимантия (гадание по лопатке) 206–210, 222, 540; см. также: *Лопаточник*
скарабеи 316
скатерть–самобранка 289
Скева, сыны С. 30
скипидар 58
сковорода (с ручкой) 58, 81, 161
скоморохи 43, 57, 137, 580, 601
Скорина, Франциск, белорусский первопечатник 577, 581
Скот, Михаэль; *Liber physionomiae* 234
Скот, Реджинальд, *Открытие колдовства* 59
скотий бог 317; см. также: куриный бог
скотоложество 593
Славяно-Греко-Латинская академия 113
след 65, 89, 96, 170, 266, 272, 398, 599, 602
Словакович, Станислав 578
слово и дело (государево) 266, 427, 598, 599, 610, 612, 614; см. также: магия и государственная измена
слово как магия 246, 247
Слово о полку Игореве 32, 239, 539, 557
Служба кабаку 97, 610
слюна 77, 100, 268, 305, 402; см. также: плевать
смарагд см.: изумруд
смертная казнь 43, 61, 410, 470, 580, 592, 596, 613, 615; с.к. за обращение к волшебникам 606; с.к. (сожжение) за осквернение святыни, богохульство: 331, 337, 384; см. также: наказания за колдовство
самосожжение, «огненная с.» 455
смерть 82, 167, 256, 263, 334, 342, 355, 361, 370, 398, 425–426, 430, 473, 494, 520; дом с. (гороскоп, геомантия) 497, 499; молиться об избавлении от внезапной с. 246; мученическая с. 51; обмануть с. 442, 473; предсказание с. 30–31, 577, 607; приметы, предзнаменования с. 104, 148, 191–196, 209, 215, 219, 224, 236–237, 267, 526, 527, 539; с. в гаданиях 156, 157, 160, 166–168, 171, 172, 174, 463, 464, 609; с. колдуна, ведьмы 121, 122, 133, 144–145, 240, 253, 534, 618; с. неестественная, самоубийство 57, 93, 122, 162, 286; с. Лжедмитрия 70; с. от колдовства, порчи 65, 85, 98, 133, 137, 240, 272, 354; с. от несчастного случая 57; с. от нечистой силы 81, 122, 181, 391, 441; с. правителя, князя, царя 30, 539, 577, 607; см. также: *письмо св. Николаю*, наказания за колдовство, покойник, самосожжение, смертная казнь
смех, хохот 30, 61, 168, 241; как демонический признак 75, 174, 186, 279, 305; громкий с. 75, 186
Смирнов В.И. 87, 159, 165

Смит, Адам 616
снег в гаданиях 58, 158, 165, 170, 175; в магических обрядах 63, 65, 170, 175
Сносудец 225
сны и сновидения 30, 81, 85, 87, 95, 125, 154–155, 161, 164–166, 173, 176, 182, 190, 193, 195, 201, 212, 214, 225–232, 236, 239–241, 262–263, 272, 304, 318–319, 352, 376, 395, 398, 410, 426–427, 497, 499, 521, 526, 546, 593, 611–612; белая/черная тесемка 232; видеть сон во сне 231; вороная лошадь 231; вши 231; вырвать зуб 231; грязь 231; еврей 227; толкование с. «наоборот» 227; кровь 231; лягушка 231; молиться 231; обрезать косу 231; овца 231; падать 231; пить молоко 231; плакать 231; поп 227; ружейный выстрел 232; рыжий человек 231; свинья 231; собака 231; черт 281; с. в Библии 117
собака 58, 74, 133, 194, 231, 276, 285, 314, 336, 360, 385–386, 389, 404, 430–432, 617; вой 194, 214, 216, 219, 291; лай 167, 183, 194, 200; переходит дорогу 190, 194
Соборное уложение 1649 г. 331, 596, 598, 601, 613, 616
соборы церковные 45, 211, 591; Анкирский 45; вселенские 386, 410, 478, 593; Константинопольский 44; Лаодикийский 92, 321, 591, 593; Никейский 410; Трулльский 45, 70, 92, 415, 478, 529, 537, 592, 599; Феррарский 277; Флорентийский 544; Шестой Вселенский 44–45, 458, 478, 592–593; см. также: Стоглавый собор, *Стоглав*
сова, филин 191–192, 408
Совершенный физиогном и хиромантик... 235–236
Совестный суд 616
содомское яблоко 360, 385, 410
сожжение магических объектов 65, 77, 125, 249, 294, 326, 577, 609
Сокровище Александра 514
Соколов Федор, подьячий 609
Сократ 565
сокровище Александра Великого 523
Солженицын А.И. 340, 478
солнце 33, 93, 146, 201–204, 222, 250–252, 254, 262, 267, 269–270, 279, 294, 354, 468, 494–496, 498, 501, 504, 520, 539, 540, 553, 558, 567, 569–571, 578, 581, 589; играния с. 201, 204; см. также заря, рассвет
солнцестояние: зимнее с. 82, 84, 197, 201, 507; летнее с. 48, 82, 84, 85, 106, 164, 173, 392, 507
соловей 192
Соломон, царь 121, 225, 258, 277, 322, 324, 348, 351, 354, 363, 364, 369, 376, 377, 409, 432, 436, 446, 468, 492, 547, 548, 569–571, 573, 587; звезда С. 570; зеркало С. 570, 587; см. также: *Книга Премудрости Соломона*; *Круг Соломона*; кольцо, перстень С.; печать С.; *Соломон и Китоврас;* узел С.; *Clavicula Salomonis* (*Ключ Соломона*); *Testamentum Salomonis* (*Завет/Завещание Соломона*)
Соломон и Китоврас 35, 322, 409
Соломонида 88, 263, 363, 398
Солон 534
соль 43, 58, 78, 122, 125, 135, 137, 166, 196, 257, 263, 266, 273, 274, 284, 285, 290, 291, 365, 427, 593, 601, 602, 614
Сон Богородицы 226, 259, 263, 275, 281, 299, 418, 425–428, 429, 435, 609, 611, 612, 614
Сонник Артемидора 6
Сонник Даниила 238
сонники 6, 84, 154, 179, 187, 214, 215, 224, 225–232, 234, 238, 240, 242, 468, 470, 543, 560
сорок (число) 62, 162, 269, 280, 352, 365, 374, 381, 388, 389, 404, 429
сорок мучеников Севастийских 431
сорока 100, 133–134, 143, 148, 173, 191, 212–213, 215, 282, 287, 307, 354, 407, 601, 621
сорочка, околоплодный пузырь 31, 42, 51, 403, 411, 415, 593
Софья Алексеевна, царевна, регентша 48, 89, 564, 602
Софья Волховница 319
Софья Палеолог, великая княгиня 68
соха см. плуг
Сочельник см.: Рождество

Спафарий Н. см. Милеску Н.
Спирито, Лоренцо, *Libro della ventura* 462
Сталин И.В. 20, 456, 622; как Антихрист 451
старообрядцы 17, 41, 46, 47, 82, 96, 115, 161, 164, 168–170, 226, 239, 261, 297, 316, 319, 324, 328, 330, 340, 346, 360, 385, 386, 402, 410, 427, 429, 436, 440, 446, 452–455, 468, 477, 480, 492, 532, 539, 541, 551, 554, 566;
Старый Мур, *Альманах С.М.* 582
Стенощелк 213
Стефан Баторий, польский король 341
Стефан Пермский см. святые
Стоглавый Собор, *Стоглав* 38, 40–45, 68, 92, 108, 141, 191, 211, 248, 255, 335, 403, 415, 459, 478, 484, 485, 538, 550, 566, 593, 596
столпы Сифа 492, 494, 503, 505, 511, 514
Сторелла, Франческо 37
Страсти Христовы 446–447
Страшный Суд 95, 121, 402, 468; см. также: Апокалипсис, Библия, Иом Кипур
стрельцы 63, 138, 260, 283
стрига 143, 219
Строгановский иконописный подлинник 476
Стрюйс, Ян 423
суббота 89, 237, 261, 551; день изгнания вампиров 145; Троицкая 43; Великая 343; еврейская 191
суд, судебный процесс 5, 7, 42–45, 64, 65, 67, 75, 89, 127, 178, 247, 249, 258, 265, 266, 272, 274–276, 292, 294, 301–303, 331, 333, 385, 388, 392, 393, 397, 399, 401, 427, 430, 582, 592, 596–599, 601, 603, 604, 610, 612–617, 621; см. также: Суд Божий
Суд Божий 42, 331, 460, 618; см. также: право
Суда (Свида) лексикон 513
Судебники 331, 596, 613
судебный поединок («поле») 42, 43, 460
Судный день см.: Апокалипсис, Библия, Иом Кипур, Страшный Суд
суженый (–ая) см. гадания
Суздаль, город 31, 350, 597, 615; епископ суздальский 607, 611; суздальцы 339
Сумароков А.П. 469
сумерки 82
Сунь Цзы (Soncius) 231
Суходым, имя змеиного царя в заговоре 296
схоластика 27, 113
счеты 480, 563, 586
Сырков, Федор 67
Сыскной Приказ 615
Сытин И.Д. 229–230
табак 360, 386, 454, 470; трубка (курительная) 97
табуированная лексика 76, 258, 380, 440, 441, 473
Тайная канцелярия 598, 607
тайнопись 54, 439, 447, 451, 517, 570
Тайный приказ 598
Тамерлан (Темир-Аксак) 339
тараканы 172, 185, 195, 291
Таро, гадательные карты 471, 472
татары, татарский 26, 27, 63, 109, 117, 137, 226, 235, 236, 281, 292, 336, 341, 537
татуировка 456
Тенишевские бюро, программа 144, 430
тень 78, 155, 161, 181, 196
Теренциан Мавр 450
Тертуллиан 144
тестикулы 270
Тимофеева Марфа 602

типография Московского университета 229, 230
типография Сухопутного кадетского корпуса 229
тиренький 262
Тихо Браге 230, 231, 298
Толковая палея 345, 375, 504, 513, 541, 568
Толстой Л.Н., *Война и мир* 153, 155, 181, 455
Томас Чобамский 410
топор(ы) 31, 79, 167, 174, 176, 177, 261, 271, 272, 284, 285, 311, 312, 320, 366, 477, 484
травники 236, 249, 387–389, 396, 401, 404, 407, 427, 533, 561, 611
травы/растения 35, 47, 48, 59, 63, 64, 85–87, 104, 106, 119, 126, 135, 141, 142, 173, 178, 185, 194, 195, 198, 201, 212, 213, 243, 249, 264, 266, 271–273, 275–278, 289, 297, 304, 305, 317, 319, 365, 381, 383–401, 409–414, 441, 516, 525, 601, 603, 608–611, 614, 616, 624; т. и яды 64, 85, 135, 141, 272, 273, 383, 384, 593; т. и коренья 47, 64, 85, 277, 286, 304, 384–388, 395–397, 400, 411, 413; апотропей 77, 131; кладоискательские р. 276, 278, 279, 304, 409, 550 (перелет-трава 278, 305, 392, 394, 395; разрыв-трава 276, 277, 305, 391, 392, 394, 397; свети-цвет 277; спрыг-трава 276, 397, 550); купаться с т. 59, 392, 412; названия т.: Адамова (Ацароша) голова 261, 388; Артамон 388; Архангел 381, 388, 398–399; вишь 389; галган 389; голубец 389; горох 178, 199, 200, 381, 389, 410; девясил 390; колюка 391; купальница 264–392; маковое семя 122, 145; мандрагора 385, 386, 398; молодило 264, 393; обратим 137, 266, 391, 393; папоротник 80, 86, 277–279, 305, 392, 394, 395, 397, 412; петрушка 441, 473, 526; плакун 104, 131, 147, 277, 278, 304, 392, 395–397, 399, 413; полынь 104, 396, 399, 400, 441; ревень (ревека) 397, 398, 441; стрекиль 389, 399; татарник 401; тирлич 275, 399; хвалиха 275, 399; царь-трава 398; чернобыль 305, 396, 399, 400, 440; чертополох 77, 391, 393–394, 399–401; чеснок 105, 268, 275, 401, 411; собирать т. с серебром или золотом 387, 388, 394, 398; собирать т. без железных орудий 85, 304, 387, 409, 411;
трансвестизм см.: переодевание
Траска-Чухна 380
Требник 160, 243, 361; см. также: *Большой Требник, Евхологий, Потребник*
Трепетник 188, 207, 213, 215, 216, 237, 238, 543
Третий Рим 27, 364, 452
трефы 78
три, трижды 61, 62, 79, 87, 90, 98, 100, 116, 124, 126, 134, 164–167, 172, 173, 176, 178, 209, 217, 232, 250, 252, 254, 256–259, 262–264, 267, 268, 270, 271, 275, 276, 278, 279, 281–283, 285–291, 296, 298, 301, 307, 315, 322, 328, 354, 357, 359, 364, 376, 386–390, 401, 409, 410, 420, 425, 428, 432, 433, 436, 440, 444, 446, 457, 458, 460, 461, 496, 498, 538, 614; т. ангела 165, 232, 250, 252, 260, 361, 379, 509; т. евангельских волхва (мудреца, короля) 116, 538; т. зари 254, 258, 359, 401; т. игральных кости 449, 459, 460–462, 480, 485, 492; т. кита 552; ключа от замка 314; т. круга 171, 288; т. свечи 268; т. солнца 204, 279; т. узла 270
тридевять 251, 280, 283, 314, 447
тридцать 357, 361, 378; т. три 258
тринадцать 121, 257, 274, 358, 359, 447, 504
Трисвятое («Свят, свят, свят Господь Саваоф...») 351, 352, 444, 496
триста 389
троекратный обход 79, 124, 257, 287, 301
Троица, Святая 259, 424; Троица (праздник) 87, 173, 256, 277, 401, 430; Троицкая суббота 43, 87; Троицкая неделя 159
тропарь 513
трясавицы (лихорадки, дочери царя Ирода) 259, 267, 277, 326, 352–356, 360, 363, 378, 379
Трясея 357, 358
Ту Ли Шеен 301
Тубалкаин 505
Турбервиль, Джордж 459
Тургенев И.С. 192
Турецкий шпион 424, 435
тушение пожара 192, 291, 336, 337, 433

тын железной 146, 267, 280, 290
«Ты еси Петр, и на камне сем...» 259
Тэтчер, Маргарет 456
Тяшкогорский, Иван 579
Угличская Псалтырь 139
угловые измерения 537, 564
уголь 81, 125, 127, 131, 137, 157, 161, 170, 171, 207, 208, 216, 224, 290, 331, 365, 400, 526
узел 64, 261, 274, 283, 290, 303, 318–320, 368, 369; у. как причина импотенции 101, 131, 270; вязать у. на колосьях, растениях (залом, закрутка) 64, 319, 401; «у. Соломона» 364
Уиллис Т. 528, 529
уйгурский календарь, астрология 56, 573, 576
Уложение для управления губерниями 616
Унгерн-Штернберг Р.В., фон, барон 207
университеты 27; Болонский 576; Кембриджский 115, 469, 529; Краковский 576; Ленинградский 8, 12; Лондонский 8; Московский 228–230, 302, 455, 470; Оксфордский 8, 12, 116, 160, 239, 315, 367, 448, 469; Принстонский 571; Саламанкский 55; Харьковский 385
упыри см. вампиры
Уриил, архангел 277
уриноскопия 236
урожай (гадания и приметы) 21, 82, 156, 192, 196, 198–201, 203, 204, 285, 480
Устав Владимира Св. 44, 247
устное народное творчество 230, 249
утопленник 57, 81, 122
утренняя звезда 91, 298, 537, 553, 571
Фавор, гора 252, 322, 452
Фаддей, апостол 419
Фауст, легенда о Ф. 68, 103, 134, 240, 445
Федор Иоаннович, царь 406, 530, 594,
феи 102, 367, 378
Феокрит 100, 368
Фессалоники (Солунь), осада 341
фига см.: кукиш
Физиогномика 232, 240
физиогномия 21, 37, 39, 54, 230, 240, 241, 250, 518, 571
Физиолог 26, 36, 517
Физитор 450, 451
филактерии 297, 311
филин см.: сова
Филипп II 529
Филипп, брат Ирода 355
Филипп Македонский 540
Филипп Монотроп (Пустынник) 35
Филон Александрийский 525, 534
Филон Тарский 525, 559
философия, философы 15, 26, 38, 39, 117, 232, 235, 240, 450, 492, 499, 519, 521, 525, 537, 544, 565, 566, 616
философский камень 518
Филофей Коккин, патриарх Константинопольский 286
Фирдоуси, *Шах-Намэ* 322
Фладд, Джон 531
Фладд, Р. 510
Флетчер, Джайлс 59, 421, 620
фольклор, фольклорный 5, 6, 13–15, 20, 22, 58, 66, 74, 81, 86, 104, 105, 107, 112, 116, 130, 137, 141, 142, 153, 159, 164, 165, 216, 225, 232, 240, 243, 251, 253, 258, 267, 276, 289, 291, 319, 322–324, 330, 344, 352, 356, 373, 380, 381, 387, 417, 425, 441, 463, 527, 550, 553, 589, 600
Фома Аквинский 327

Фонтенель, Б. де 583
Фотина 356
Фохт, Иоганн Генрих 579, 589
фракийский всадник (изобразительный мотив) 348, 567, 580, 609
Фриули, город 403, 619
Хаден, Даниил фон 534
хазары 30
Хаил, пророк 485, 487, 489, 506, 509, 512
Халет 488
Хариз 495, 500
Харут 488
хвост: дьявола 75; колдуна 120; ведьмы 81, 105, 120, 133, 148; лунного дракона 488, 500, 501; дракон, пожирающий собственный. 516
хилиазм 27
хиромантия 58, 230, 235, 236
хлеб: злаки 198–200, 286, 287; печеный 59, 61,78, 99, 125, 135, 146, 165, 173–176, 195, 256, 257, 259, 264, 267, 284–287, 290, 334, 402, 414, 438, 454, 507, 595, 608, 614
хмель, поле х. 88, 107, 166
Хождение Богородицы по мукам 418, 610
холера 63, 95, 295, 600
Храбр, черноризец 483
Хрисолор, Деметрий 544
Христос: икона, образ 334, 340–341, 348, 419
хронографы византийские 33, 475, 505
Хюбнер, Иоганн 553
цари и царицы, мифологические и легендарные персонажи: Антоломан 225; Волшан Волшанский 370; Волотоман 225; Вотоломон 121, 322; Ир 259; Ирица 259; Ковер 259; Ковровна 259; Куфия 259; Мафусаил 297; Мусаил 297; Мусайла 260; Мусайла-лес 297; Невия 259; Нептун 284; Оноприй 288, 307; Полия 259; Саин 79, 80; ц. демонов 83; ц. лесной 98, 251, 287, 288; ц. муравьев 289; ц. «английский» 294; ц. водяной 287; ц. земляной 287; ц. костяной 269; ц. морской 283; ц.-Огонь 251, 286, 307; Царевна Васильевна 258; ц. трав 388; ц.-год 447; см. также: змея, змей (змеиные цари и царицы), травы (царь-трава)
Цезариус Гейстербахский 105, 265
Цельтис, Конрад 576
цепедержатель 343
церковнославянский язык 9, 21, 26, 52, 55, 71, 82, 112, 115, 116, 119, 137, 141, 142, 191, 208, 361, 441, 452, 464, 485, 517, 518, 521, 523, 524, 532, 545, 553–555, 558, 584, 586; как магич. средство от демонов 77, 110, 441
Цеткин, Клара 177
цыгане 621; как предсказатели судьбы 137, 236; как колдуны 621
чай 135, 229, 360, 386, 410; листья ч. 137
чайки 193; чудесный ливень из помета ч. 341
Чаровник 126
человеческий жир 64, 272, 279, 289, 302
человеческое жертвоприношение 90, 256, 460
Ченслер, Ричард 381, 421
череп 368, 456; ч. коня 30, 317, 404; медведя 404; ворона 411; Адама 322
черная месса 453
чернобольцы 454
Черное море 199, 356
чернокнижие 44, 112, 140, 149, 325, 484, 597, 602
чернокнижник, чернокнижница 142, 143, 262, 325, 370, 384, 603–604
черт(и) 58, 66, 71–72, 74, 90, 103, 142–143, 162, 262, 279, 281, 300, 308, 336, 392, 396, 400, 408, 442, 477; ч. и ведьма 71, 134; «чертов палец» 320; «чертово яблоко» 360, 385, 454; чертовщинные заговоры 247; см. также: бесы, демонический, дьявол, магия, нечистая сила и др.
четверг 237, 551; Страстной (Великий) ч. 43, 77, 87, 127, 163, 284, 328, 388, 401; ч. на Свя-

той неделе 87; седьмой ч. после Пасхи 43; ч. перед Троицей (Семик) 87, 173; четверговая смола 284
четыре: стихии 35, 493, 517; евангелиста 353, 357–358; темперамента 35; райских реки 260; времени года 35, 39, 493–494, 504, 549; моря 35
Чигирь, звезда 549, 568, 570–573, 587–588
числа 446, 448, 451, 468, 474, 495, 506; четные/нечетные ч. 30, 153, 166, 169, 178, 343, 447, 458, 486, 510, 548; нечетные ч. и дьявол 458; значимые ч. 252, 300, 360, 384, 387, 390, 402, 407, 420, 447, 534, 559, 572
Число Зверя 451–456
чистота/нечистота ритуальная 90, 91, 98, 442
чихание («чох») 18, 189, 191, 217, 236, 237, 241, 551
Човпило, Илья 75
чудовища 29, 33, 81, 305, 347, 616
чудь 51, 149, 276, 304
Чулков М.Д. 22
чума 63, 81, 183, 204, 245, 256, 257, 303, 336, 344, 365, 428, 430, 567; чумные бунты 336, 344, 373; распространение путем колдовства 600, 617; см. также холера, эпидемии
Чурин, Моисей 266, 299, 614, 624
Чухарев, Михаил 274
чучело 84, 150, 326, 370
Шакловитый Ф.Л. (процесс Ш.) 127, 258, 603, 613
шаманы (-изм) 30, 115, 118, 125, 126, 139, 248, 294, 296, 306; ш. бубен 139
шапка-невидимка 308
Шафиров П.П. 579
шахматы 57, 58, 216, 301, 459, 461, 478, 481
шашки (игра) 459, 470
Шев Том бен Исаак 234
Шестоднев 26, 233, 241, 513, 517, 542, 553, 554, 556
Шестокрыл 38, 43, 44, 484, 485, 563, 566, 568, 569, 585
Школа математических и навигацких наук 564
шиликун (шуликун) 84
Шкурапея 260
Шмоил 40, 495, 500, 506
Штеффлер Иоганн 46, 565, 576, 577
Шувалов И.И. 455
Эдесса 334, 419, 434
эдесский Мандилион 334
эзотерические знания 36, 40, 492, 569, 570, 576
экзорцизм 75, 247, 250, 252
эпидемии 63, 81, 95, 245, 256, 292, 336, 432, 600, 617; см. также: холера, чума
эфиопские магические свитки 379
Ювенал, Децим Юний 570
южные славяне 6, 26, 27, 33, 49, 102, 140, 181, 207, 210, 222, 259–260, 292–293, 295, 348, 378, 406, 432, 443, 444, 446, 451, 483, 512, 543, 544, 547, 548, 552, 558, 559
Юлиан Отступник, римский император 600
Юпитер, планета 496, 587
Юстиниан I, византийский император 92
Юстиц-коллегия 608–609
Яворский, Стефан 476–477
ягненок 209, 276
ягодицы 168, 476
язык зверей и птиц 305, 400
языческие боги 71, 205, 547, 594; см. также: Перун, Велес/Волос
языческий храм (святилище) 89
язычество 6, 20, 29–31, 33, 43–45, 68, 70, 74, 97, 101, 108, 115–117, 130, 139, 188–189, 244, 248, 249, 311, 313, 318, 327, 329, 331, 340, 341, 344, 345, 347, 350–352, 355, 359–360, 364, 374, 421, 453, 457, 460, 464, 471, 513, 538, 547, 550, 565, 566, 580, 594, 612, 620
яйцо 79, 97, 176, 180, 192, 219, 261, 271, 278, 281, 291, 354, 404; см. также: куры, петух

Яров, Яков 610–611
Ярослав Мудрый, великий князь Киевский 31, 619
ярь-медянка 408
ятрохимия 528
яхонт 521

Aristotle's Masterpiece 233
carmina arithmetica 472
carmina curiosa 439
Clavicula Salomonis 183, 382, 587
Constitutio criminalis Carolina 604, 622
Constitutiones Apostolorum (*Апостольские Постановления*) 382, 410, 592–593
De secretis mulierum 228, 532; см. также псевдо-Альберт
Didascalia Addai 419
Erra Pater 229, 547, 550, 561
Estimaverunt Indi 505
Gart der Gesundheit 524, 533
Gesta Romanorum 65
Grand Albert, Le 233, 234
Grimorium verum... 281
historiola 252, 259, 462
Hortus sanitatis 46, 236, 309, 385, 386, 533
Index librorum prohibitorum 211
Klucz prognostykarsky 580
Lex Cornelia de sicoriis 384
Liber de ostentis [Книга предзнаменований] 202, 543
Liber Zebelis 214
Malleus Maleficarum 71, 180, 181, 186, 620
nomina sacra 441
Orphei Lithica 526
Picatrix 522
SATOR-формула см. САТОР-формула
Slavia Orthodoxa 28
Sortes Vergilianae 442
Sortes XII Patriarchum 462
Tabula prenostica Salomonis 213, 215, 217
Tabulae geomanticae 488
Testamentum Salomonis 351, 356, 369, 380, 409
voces magicae 259, 297, 439–440
zaixa (возможно, *сайка*), вид рыбы 406

Βιβλίον συναντηματικόν 189, 218, 543
Βροντολόγιον см. *Громник*
Ἑρμηνεία περὶ τοῦ ὀφιομιμήτου ἀστέρος 572
ὑστέρα(букв. «матка», греч.; также название болезни и вызывающего ее демона) 348, 351, 361, 376, см. также: дна

Список сокращений

BAR — British Archeological Reports

CCAG — Corpus codicum astrologorum graecorum

ERE — Encyclopedia of Religion and Ethics: 13 vols / Ed. J. Hastings. Edinburgh; New York, 1908—1926.

PG — *Migne J.P.* Patrologiae cursus completus / Ed. J.-P. Migne. Series graeca. T. 1 — 166. Parisiis, 1857—1866

ГБЛ (РГБ) — Государственная библиотека СССР им. В.И. Ленина (Российская государственная библиотека) (Москва)

ГПБ (РНБ) — Государственная публичная библиотека им. М.Е. Салтыкова-Щедрина (Российская национальная библиотека) (С.-Петербург)

ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения

ОРЯС — Отделение русского языка и словесности имп. Академии наук

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей

СК — Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века: В 5 т. М.,1962—1967

СРЯ XI—XVII вв. — Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1975

СРЯ XVIII — Словарь русского языка XVII в. Л., 1984

ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы Ин-та русской литературы АН СССР

ЧОИДР — Чтения в Имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете

Содержание

А.В. Чернецов. Об этой книге и ее авторе 5
Предисловие к русскому изданию *(Пер. Л.И. Авиловой)* 11

1. ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК *(Пер. Л.И. Авиловой)*
1. Киевская Русь и наследие Византии 25
2. После Киевской Руси 27
3. Магия и православные славяне 28
4. Письменная традиция 34
5. Еврейские и восточные влияния 36
6. «Стоглав» и «Домострой» 40
7. Западные влияния 45

2. НАРОДНАЯ МАГИЯ *(Пер. Л.И. Авиловой)*
1. Введение 56
2. Дурной глаз 59
3. Порча 62
4. Древние божества, злые духи и магия 65
5. Защита от магии, ведовства и злых духов 77
6. Магическое время 82
7. Магические места и направления 88
8. Пародии на христианский культ 96

3. КОЛДУНЫ И ВЕДЬМЫ
1. Введение 111
2. Волхв 115
3. Колдун 120
4. Ведьма 128
5. Знахарь 135
6. Ворожей (ворожея, ворожейка) 137
7. Иконография колдовства и колдунов 139

Приложение
РУССКИЕ НАИМЕНОВАНИЯ КОЛДОВСТВА И КОЛДУНОВ
1. Как называют магию 140
2. Как называют магов 141

4. НАРОДНЫЕ ГАДАНИЯ *(Пер. И.И. Соколовой)*
1. Введение 152
2. Магическая защита во время гадания 152
3. Народные гадания в художественной литературе 153
4. Святочные гадания 156
5. Гадания о предстоящем браке 159
6. Народные гадания на разные темы 174

5. ЗНАМЕНИЯ, ПРИМЕТЫ, ПРЕДСКАЗАНИЯ, КАЛЕНДАРНЫЕ ПРОГНОЗЫ *(Пер. О.В. Беловой)*
1. Введение 188
2. Общая характеристика предзнаменований 188
3. Календарные предсказания 196
4. Небесные знамения 202
5. Гаруспиции 205
6. Гадания по лопаточной кости 206
7. «Волховник» 210

6. ТОЛКОВАНИЯ СНОВ И ГАДАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ЧЕЛОВЕЧЕСКИМ ТЕЛОМ *(Пер. Е.Б. Смилянской)*
1. Сны и сонники 225
2. Физиогномика 232
3. Хиромантия 235
4. Уриноскопия 236
5. Чиханье и зевота 236
6. Непроизвольное вздрагивание и зуд: «Трепетник» 237

7. ЗАГОВОРЫ, ЗАКЛИНАНИЯ И ЛОЖНЫЕ МОЛИТВЫ *(Пер. И.И. Соколовой)*
1. Введение 243
2. Русские заговоры 246
3. История заговоров 247
4. Структура и характер заговоров 250
5. Виды заговоров 255

8. ТАЛИСМАНЫ И АМУЛЕТЫ *(Пер. И.И. Соколовой)*
1. Введение 309
2. Повседневные объекты в качестве амулетов 311
3. Другие домашние талисманы 317
4. Прочие нехристианские амулеты: узлы и камни 318
5. Волшебные кольца, жезлы, зеркала, книги, куклы 322
6. Предметы христианского культа в качестве талисманов 327
7. Ладанки 365

9. MATERIA MAGICA *(Пер. О.В. Беловой)*
1. Введение ... 383
2. Травы, колдовство и яды ... 383
3. Травы и корни ... 384
4. Пища ... 402
5. Материалы, связанные с человеческим телом ... 402
6. Животные и части их тел ... 404
7. Рыбы ... 406
8. Птицы ... 407
9. Металлы и другие минералы ... 408
10. Вода ... 409

10. ТЕКСТЫ КАК АМУЛЕТЫ *(Пер. И.И. Соколовой)*
1. Введение ... 418
2. Послания Христа и царя Авгаря ... 419
3. Семьдесят два имени Господа ... 420
4. Письмо св. Николаю или Петру ... 421
5. «Сон Богородицы» ... 425
6. «Епистолия Иисуса Христа о неделе» («Епистолия святая неделя», «Иерусалимский свиток», «Послание господа нашего Иисуса Христа с небесе спадшее») ... 428
7. «Сказание о двенадцати пятницах» ... 429
8. Волшебный квадрат SATOR ... 431

11. МАГИЯ БУКВ И ЦИФР *(Пер. Е.Б. Смилянской)*
1. Введение ... 439
2. Магические слова и имена: общие замечания ... 439
3. Библиомантия ... 442
4. Гадание по Псалтыри ... 443
5. Страсти Христовы ... 446
6. Магия чисел ... 446
7. Особо значимые числа ... 447
8. Ономантия (гадание по имени) ... 448
9. Число зверя ... 451
10. Гадание игральными костьми и метание жребия ... 457
11. «Колесо Фортуны» и «Круг царя Соломона» ... 464
12. Игральные карты ... 470

12. ГЕОМАНТИЯ *(Пер. Л.И. Авиловой и А.В. Чернецова)*
1. Введение ... 483
2. Геомантия, приписываемая пророку Самуилу (Хаилу) ... 485
3. Геомантические фигуры в Радзивилловской летописи ... 489
4. «Рафли» и «Аристотелевы врата» ... 490

13. АЛХИМИЯ И МАГИЧЕСКИЕ СВОЙСТВА КАМНЕЙ
(Пер. И.И. Соколовой)
1. Введение 515
2. Византийские источники 515
3. Московия: «Тайная тайных» 518
4. После книги «Тайная тайных» 524

14. АСТРОЛОГИЯ: ВИЗАНТИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ
(Пер. Н.И. Шленской)
1. Греческая образованность и славяне 536
2. Астрономические знания в Киевской Руси 541
3. Астрологические тексты 542
4. «Громник» и «Молнияник»: предсказания по грому, молнии и землетрясению 545
5. «Лунник» 545
6. «Колядник»: календарные предсказания 547
7. «Счастливые» и «несчастливые» дни 548
8. Астрологическая терминология 552

15. АСТРОЛОГИЯ: ПОСТВИЗАНТИЙСКИЕ ВЛИЯНИЯ
(Пер. Н.И. Шленской)
1. Математика и астрономия 563
2. Отношение к астрологии 564
3. Влияние иудаизма 568
4. Восточные влияния 573
5. Западноевропейские влияния: альманахи, гороскопы, народная астрология 576
6. Астрологическая терминология 584

16. МАГИЯ, ЦЕРКОВЬ, ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО И ГОСУДАРСТВО *(Пер. Е.Б. Смилянской)* 591

Библиография 626
Указатель 677
Список сокращений 714

В. Ф. Райан

БАНЯ В ПОЛНОЧЬ

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР МАГИИ И ГАДАНИЙ В РОССИИ

Редактор *Е. Мохова*
Дизайнер серии *Д. Черногаев*
Корректоры *Л. Морозова, Э. Корчагина*
Верстка *С. Петров*

Налоговая льгота —
общероссийский классификатор продукции
ОК-005-93, том 2;
953000 — книги, брошюры

ООО «НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ»

Адрес издательства:
129626, Москва,
абонентский ящик 55
тел. (495) 976-47-88
факс (495) 977-08-28
e-mail: real@nlo.magazine.ru
http://www.nlo.magazine.ru

Формат 60x90 $^{1}/_{16}$. Печать офсетная. Бумага офсетная № 1.
Печ. л. 45. Тираж 3000 экз. Заказ № 0604600.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного электронного оригинал-макета
в ОАО "Ярославский полиграфкомбинат"
150049, Ярославль, ул. Свободы, 97



Издания
«Нового литературного обозрения»
(журналы и книги)
можно приобрести в следующих магазинах:

в Москве:
«Политкнига» — ул. Малая Дмитровка, 3/10. Тел.: (495)200-36-94
«Ad Marginem» — 1-й Новокузнецкий пер., 5/7. Тел.: (495)951-93-60
«Библио-Глобус» — ул. Мясницкая, 6. Тел.: (495)924-46-80
«Гилея» — Нахимовский просп., 51/21. Тел.: (495)332-47-28
«Гнозис» — Зубовский проезд, 2, стр. 1. Тел.: (495)247-17-57
«Книжная лавка писателей» — ул. Кузнецкий мост, 18. Тел.: (495)924-46-45
«Молодая гвардия» — ул. Большая Полянка, 8. Тел.: (495)238-50-01
«Москва ТД» — ул. Тверская, 8. Тел.: (495)797-87-17
Московский Дом книги — Новый Арбат, 8 (а также во всех остальных магазинах сети). Тел.: (495)203-82-42.
«Старый свет» (книжная лавка при Литинституте) — Тверской бульвар, 25 Тел.: (495)202-86-08.
«Фаланстер» — Малый Гнездниковский пер., 12/27. Тел.: (495)504-47-95
«У Кентавра» — Миусская пл., 6. Тел.: (495)250-65-46
«Букбери» — Никитский б-р, 17. Тел.: (495)291-83-03
«Русское зарубежье» — ул. Нижняя Радищевская, 8 (м. Таганская-кольцевая) Тел.: (495)915-11-45
Primus Versus — ул. Покровка, 27, стр. 1. Тел.: (495)951-93-60
Магазины сети «Книжный клуб 36'6». Тел.: (495)223-58-20
«Топ-книга». Тел.: (495)166-06-02

в Санкт-Петербурге:
«Летний сад» — Большой просп., ПС, 82. Тел.: (812)232-21-04
«Подписные издания» — Литейный просп., 57. Тел.: (812)273-50-53
«Дом книги» — Невский просп., 62. Тел.: (812)570-65-46, 314-58-88
«Лавка писателей» — Невский просп., 66. Тел.: (812)314-47-59
Гуманитарная книга, 1-я линия ВО, 42. Тел.: (812)323-54-95
Академический проект, ул. Рубинштейна, 26. Тел.: (812)764-81-64

в Екатеринбурге:
Дом книги — ул. А. Валека, 12. Тел.: (343)358-12-00

в Нижнем Новгороде:
«Дирижабль» — Б. Покровская, 46. Тел.: (8312)31-64-71
Арт-кафе «Буфет» — ул. Ошарская, 14. Тел.: (8312)28-51-29

в Ярославле:
ул.Свердлова, 9. В здании ЦСИ «АРС-ФОРУМ». Тел.: (4852)22-25-42

в Интернете:
www.ozon.ru
www.bolero.ru

HISTORIA ROSSICA



В. Ф. Райан

Баня в полночь

Исторический обзор магии и гаданий в России

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ

HISTORIA ROSSICA

БАНЯ В ПОЛНОЧЬ

Исторический обзор магии и гаданий в России

В. Ф. Райан — крупнейший британский филолог-славист, член Британской Академии, Президент Британского общества фольклористов, прекрасный знаток русского языка и средневековых рукописей. Его книга представляет собой фундаментальное исследование глубинных корней русской культуры, является не имеющим аналога обширным компендиумом русских народных верований и суеверий, магии, колдовства и гаданий. Знакомит она читателей и с широким кругом европейских аналогий — балканских, греческих, скандинавских, англосаксонских и т.д.

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ